género y cultura

Sujetos nómades

Rosi Braidotti

Paidós

SUJETOS NÓMADES

Género y cultura

Directoras de colección:
Ana Amado y Nora Domínguez

1. Luce Irigaray, *Ser dos*
2. Daniel Balderston y Donna J. Guy (comps.), *Sexo y sexualidades en América latina*
3. Néstor Perlongher, *El negocio del deseo*
4. Sigrid Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*
5. José Amícola, *Camp y posvanguardia*
6. Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*

Sujetos nómades

Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea

Rosi Braidotti

PAIDÓS
Buenos Aires
Barcelona
México

Título original: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (caps. 1, 4, 5, 6, 8, 15).
Nueva York. Columbia University Press, 1994.
© 1994 Columbia University Press

Traducción de Alcira Bixio

1a. edición, 2000

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© 2000 de todas las ediciones en castellano

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
E-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar.
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D. F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en junio de 2000

ISBN 950-12-3806-7

Índice

Agradecimientos 11
Prólogo a la edición española..... 13
Introducción: Por la senda del nomadismo 25

1. Órganos sin cuerpos 85
2. Hacia una nueva representación del sujeto 109
3. Devenires discontinuos: Deleuze y el "devenir mujer" de la filosofía 131
4. La ética de la diferencia sexual: el caso de Foucault e Irigaray 149
5. La diferencia sexual como proyecto político nómade .. 165
6. Las teorías de género o "El lenguaje es un virus" 207

Índice analítico 241

Al Departamento de Estudios de las Mujeres
de la Facultad de Humanidades de la
Universidad de Utrecht, con gran afecto

Agradecimientos

Quiero agradecer a los editores por permitirme reimprimir lo siguiente:

Algunas secciones de "Introducción: por la senda del nomadismo" fueron publicadas previamente como "Embodiment, Sexual Difference, and the Nomadic Subject" en *Hypatia* 8, n° 1, 1993. Algunas partes fueron además adaptadas de "L'Usure des langues", *Les Cahiers du Grif*, vol. 39, 1988.

"Órganos sin cuerpos" se publicó en *differences*, n° 1, 1989, págs. 147-161 y fue traducido al italiano con el título "Il corpo come mosaico", *Rinascita*, n° 0 (15 de enero de 1990) págs. 68-71; también fue traducido al danés como "Organer uden kroppe", *Forum for Kvindeforskning*, n° 11 (mayo de 1991) págs. 40-50; una versión anterior, "Des organes sans corps" apareció en *Les Cahiers du Grif*, n° 36, 1987, págs. 7-22.

El capítulo 2 se publicó como "Re-figuring the Subject" en H. Kunneman (comp.), *Enlightenments: Encounters Between Critical Theory and Contemporary French Thought*, Amsterdam, Kok Agora, 1993.

El capítulo 3 apareció como "Discontinuous Becomings: Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24, n° 1 (enero de 1993) págs. 33-55.

El capítulo 4 se publicó primero como "The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray", *Australian Feminist Studies*, n° 3, 1986, págs. 1-13 y fue reeditado luego con el título "The Problematic of 'the Feminine' in Contemporary French

Philosophy: Foucault and Irigaray", en T. Threadgold y A. Cranny-Francis (comps.), *Feminine/Masculine and Representation*, Sydney, Allen and Unwin, 1989.

Algunas secciones del capítulo 5 se publicaron previamente en el artículo "Feminist Deleuzian Tracks; or Metaphysics and Metabolism", en K. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Gilles Deleuze: Text, Theory, and Practice*, Nueva York, Routledge, 1993.

Por último, el capítulo 6 apareció como "Theories of Gender, or: Language is a Virus", en C. MacDonald y G. Wihl (comps.), *Transformations: The Language of Personhood and Culture after Theory*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.

Deseo también expresar mi profunda gratitud hacia las personas que promovieron este proyecto, lo sostuvieron y lo siguieron hasta el final aportando valiosos comentarios: Nancy Miller, Jennifer Crewe, Patricia Yaeger, Joan Scott y Teresa de Lauretis. También estoy en deuda con Gilles Deleuze, quien siempre respondió a mis dudas, constituyendo un generoso respaldo. Gracias también a Harry Kunneman por su estimulante crítica.

Me gustaría agradecer especialmente a Anneke Smelik, cuya crítica aprecio por sobre todas y cuyo apoyo ha sido de vital importancia.

También quisiera expresar mi gratitud a los miembros del seminario de graduados sobre estudios de la mujer, de Utrecht; han sido especialmente útiles las intensas discusiones con Baukje Prins, Anne-Claire Mulder, Inés Orobio de Castro, Berteke Waaldijk, Geertje Mak, Ineke van Wingerden y Denise de Costa. Mi agradecimiento a Liana Borghi, por recordarme los riesgos de las metáforas.

Toda mi gratitud para la coordinadora del Departamento, Aneeke van del Meulen, cuya eficiente labor, lealtad y armónica disposición me brindó la posibilidad de tener tiempo para mi escritura. A varias generaciones de asistentes estudiantes, que me han visto a lo largo de períodos agitados: Alette van Doggenaar, Esther Captain y, especialmente, Yvette Schipper, en cuya discreta presencia he confiado.

A Elise Valmorbida, artista ítalo-australiana de inspiración londinense, que diseñó la cubierta de mis libros con su particular sensibilidad.

Y a Rita Moatti, claro.

Prólogo a la edición española

"Il ricordo di un sogno"

Rosi Braidotti

Para mí representa una alegría particular escribir este prólogo, porque la Argentina y los argentinos conforman una parte muy especial de mi historia, una parte que en este momento estoy investigando con la esperanza de, algún día, poder escribir un libro. Así es que, cuando Nora Domínguez me invitó a acercarme y dar algunas conferencias en el marco del Instituto de Género que dirige en la Universidad de Buenos Aires no pude resistirme. Toda mi vida quise ir allí.

En realidad no me interesan particularmente ni la autobiografía ni lo que algunos llaman la "crítica personal", pero me encanta narrar historias y trazar mapas genealógicos. Desde hace años, además de mi investigación teórica sobre las filosofías postestructuralistas del sujeto no unitario –de la cual este libro es un ejemplo perfecto– estuve indagando, en forma paralela, la peculiar historia de mi familia. Tengo una familia totalmente nómade que se trasladó desde Italia a Australia, pasando por una variedad de países europeos, la Argentina y la ex Europa del Este. Quiero comenzar trazando algunos movimientos que hicieron miembros de mi familia desde comienzos del siglo pasado.

A fin de hacer realidad este proyecto tuve que viajar a muchos confines lejanos para entrevistar a algunos de ellos, escudriñar sus álbumes fotográficos y tratar de imaginar el fantástico patrón que marcó nuestros itinerarios errantes. La historia de mi familia es una diáspora infrageneracional que parece no tener fin, aunque no somos judíos –que yo sepa–, ni rumanos ni gitanos.

Somos sólo europeos nómades término medio, tan comunes para la Argentina, que migramos por el mundo en busca de trabajo, y nos adaptamos a las circunstancias: hemos sido reubicados y desplazados durante generaciones, y esta situación parece continuar aún hoy. Algunos la llaman destino.

En mi historia personal, la única señal vial que apuntaba hacia la Argentina era una fotografía. En el álbum familiar hay un fotografía muy destacada, tomada en los primeros años del siglo pasado. Retrata a mi querido abuelo paterno, de pie en medio de una obra en construcción. En el fondo, la estructura a medio terminar de lo que parece ser un gran edificio y alrededor de ella, obreros y ayudantes en actitud de gran actividad. Al pie de la fotografía, la leyenda fatídica: "Sociedad Unione Italiana, Impresa Braidotti y Peressini, Lobos, Argentina".

Recuerdo que cuando era niña, después de que mi abuelo muriera, yo observaba la foto y le preguntaba a mi madre: "Pero, ¿dónde queda ese lugar llamado Lobos?". Ella sonreía como si ocultara un secreto y me decía: "Muy, muy lejos, del otro lado del mar, y tu abuelo estuvo allí cuando era joven. Regresó después de la Gran Guerra, pero nunca hablaba mucho sobre eso". Yo me sentía obsesionada por esa fotografía. Me juré que algún día encontraría ese lugar, si en verdad existía. Un lugar llamado Lobos, en el lejano país de Argentina. Quería saber si aquel teatro alguna vez había sido terminado y qué parte le había correspondido a mi abuelo en su construcción. Tuve que esperar hasta 1999, pero finalmente estuve allí.

NARRATIVAS NÓMADES

Mi abuelo Augusto Braidotti nació en 1884 en Friuli, en el extremo noreste de Italia –cerca de la frontera con Austria–. Asistió a una escuela técnica y llegó a ser técnico constructor y agrimensor. Augusto emigró a la Argentina en 1912 y permaneció allí hasta 1918; aquel era el momento más elevado de la corriente migratoria de mano de obra joven que desde esa región partía a

las nuevas tierras de las pampas: entre 1876 y 1915 se extendieron 300.000 nuevos pasaportes. El año récord fue 1899, cuando más del 10 por ciento de la población de mi región emigró a la Argentina.

¿Por qué se fue mi abuelo? Porque, como muchos jóvenes de su época, tenía deudas que saldar y además quería construirse una nueva vida. Pero la emigración tenía también su costado político, por supuesto, Augusto era un socialista apasionado y un gran creyente en el espíritu de camaradería de la hermandad socialista. Su partida tuvo el sabor del exilio político. En cierto sentido, aquel fue el momento decisivo de su larga carrera política, que siempre estuvo marcada por un antifascismo y una resistencia radicales que continuó al regresar a Italia, donde tuvo que soportar los años del régimen de Mussolini. Mi abuelo era uno de los pocos socialistas de Friuli que nunca se hizo miembro del partido fascista. Como consecuencia de ello, quedó económica y profesionalmente arruinado; lo golpearon, lo obligaron a atiborrarse de aceite de castor, y el resto del pueblo excluyó socialmente a toda su familia. Sin embargo, cuando la guerra terminó, Augusto se convirtió en un héroe, por lo menos por un tiempo. Fue nombrado miembro del Comité de Liberación Regional y desempeñó un importante papel en mayo de 1945, cuando la Italia fascista capituló. Era un hombre de principios y de una gran valentía. Y aun en su juventud era un idealista, una persona de gran estatura moral. También un poco soñador y, como muchos jóvenes friulanos de aquella época, inclinado a explorar ansiosamente el mundo.

Para la generación de mi padre, la Argentina era un nuevo destino especialmente apreciado. La belleza del país era legendaria, pero hay que admitir que gran parte de la atracción era de índole económica. Esto se debía principalmente a una astuta y a veces implacable campaña de anuncios montada por los bancos, las instituciones financieras y el gobierno mismo, que estaban tratando de atraer mano de obra fresca a la Argentina. Los tres millones de italianos que emigraron fueron tentados por la famosa ley de 1876 que prometía a cada hombre 40 hectáreas de

tierra libre, a pagar en un lapso de diez años sin intereses. Pero gran parte de estas promesas nunca se cumplieron y muchos de esos emigrantes regresaron, a menudo tan pobres como cuando partieron. Entre 1880 y 1930, más del 47 por ciento de los inmigrantes italianos decidieron retornar a Italia, entre ellos, mi abuelo. No obstante, entre tanto, el dinero que ellos habían estado enviando a sus familias elevó la economía de Italia en un grado sin precedentes.

No pude hallar los documentos oficiales del desembarco de mi abuelo en los archivos computarizados que el padre Mario Santillo mantiene regularmente actualizados en Buenos Aires. Pero debe de haber ocurrido entre 1911 y 1912. Desde su llegada, Augusto vivió, primero, en la calle Alsina 2079 –lo sabemos gracias a algunas de las cartas que sobrevivieron–. También sabemos que participó en las obras de la "Società Italiana di Soccorro Mutuo". El activismo político me impresiona como el rasgo principal de la vida y el trabajo de aquellos inmigrantes: se habían organizado y cuidaban de su propia comunidad, como un modo de poder afrontar las privaciones del medio que los había acogido. Con todo, no pasó mucho tiempo antes de que Augusto se mudara, primero a Lobos, en calidad de agrimensor, y luego muy lejos, al sur, hasta Tierra del Fuego. Sólo perdura una fotografía suya de este increíble período: la que le tomaron en aquel teatro a medias construido en Lobos, donde sea que pudiera estar ese lugar.

LOBOS REVISITADO

Todo comenzó un sábado de octubre a las 8 de la mañana, cuando nos encontramos en la calle Chacabuco y nos dirigimos a la calle Sarmiento, a poca distancia del Congreso argentino. ("Son todos delincuentes",* exclamó el conductor del taxímetro cuando pasamos junto al espléndido edificio, con lo cual me

* En español en el original.

provocó la primera de las muchas risas de aquel día). Nos detuvimos en la estación terminal de un sistema de autobuses charter especiales, llamados Pepe Bus. A todos los conductores los llaman Pepe, independientemente de cuáles sean sus verdaderos nombres. Conmigo venían Nora y María Luisa Femenías, otra compañera del Instituto de Género. Al salir atravesamos el hormigueante calor de Buenos Aires, en una camioneta Volkswagen colmada de argentinos muy apuestos.

Lobos, la ciudad de los lobos, próxima a otra semejante llamada Cañuelas, es ahora un sitio tranquilo y bastante polvoriento de unos 40.000 habitantes, situado aproximadamente a una hora de automóvil de Buenos Aires, sobre la carretera que conduce a las rugientes planicies ventosas del sur argentino. Aparentemente Lobos es un lugar de moda, en parte porque cerca hay una laguna adonde los fines de semana la gente va a hacer surf y a pasear en bote; además es el lugar donde nació nada menos que el general Perón. Debe su nombre a un fuerte militar llamado "Fuerte San Pedro de los Lobos" que fue construido allí en 1779 por un tal Pedro Rodríguez, con el propósito explícito de exterminar no sólo a los lobos, sino también a algunas poblaciones de indios nativos. Cuando mi abuelo estuvo allí, por supuesto, el pasto debió tener su color pajizo original y las distancias eran sin duda enormes. En aquel entonces pasaba por el pueblo una línea de ferrocarril que cubría los 100 kilómetros de distancia que lo separan de la ciudad de Buenos Aires y recorría aquellos enormes espacios vacíos, típicos de la región; hoy el ferrocarril ya no funciona y sus vías están cubiertas por el vigoroso pasto de las pampas.

Aún hoy, Lobos muestra señales de gran elegancia y de un bello diseño. No puedo expresar hasta qué punto el lugar me resultó familiar cuando descendimos del autobús cerca de la plaza principal. Mi corazón latía con tanta fuerza que tuve que apoyarme en los hombros de Nora: no podía creer que ese lugar en verdad existiera, y mucho menos que yo estuviera realmente allí; estaba pisando el mismo lugar donde había estado mi abuelo ochenta años antes, era como entrar en aquella fotografía y darle vida.

Nora y María Luisa asumieron con toda seriedad la investigación: una se dirigió al kiosco de periódicos para conseguir un mapa de la ciudad. Como no los vendían, pidió prestada la única copia y se precipitó a la casa de fotocopias (cuya dueña, al final del día, se había convertido en una buena amiga) y regresó con su trofeo. Mientras tanto, Nora había hablado con el propietario de la cafetería, que a su vez había hablado con el chofer del taxímetro, quien a su vez había hablado con el mecánico, de modo que en cinco minutos todo el pueblo de Lobos sabía lo que estábamos buscando. Nos señalaron la dirección más conveniente para llegar al teatro y allí fuimos.

Y entonces lo veo. Lo veo, levantarse brillante, pesado, claro. Es como si alguien hubiese completado la fotografía familiar del teatro a medio construir. Lo que estoy observando es una versión de tamaño natural, completa, de lo que teníamos en el álbum de la familia: es un hermoso teatro y en realidad dice: "Società Unione Italiana", pero, por supuesto, ¿qué otra cosa podía decir? Ahora es un cine que con letras brillantes anuncia en su marquesina: *Nuevo Cinema Italiano.* No puedo dominar las lágrimas y pienso también en Cinema Paradiso. Mi amiga Nora va de un lado a otro para apreciarlo mejor, sin dejar de exclamar: "¡Realmente es estupendo el teatro de tu abuelo, Rosi!"* Y un vecino sale de su casa y pregunta: "¿Realmente, su abuelo hizo esto? ¡Diablos! ¡Qué simpático de su parte venir desde tan lejos!"

Mientras tanto, María Luisa se cuelga de la campanilla de la puerta con toda su fuerza para lograr que abran el cine. Habitualmente abren a las diez de la noche y son las once de la mañana, pero es la historia que llama a la puerta y ahora nadie puede detenernos. Finalmente aparece el cuidador, en ropa interior y con aspecto semidormido, pero nos permite pasar. En el interior, el estilo finisecular es inconfundible: es un edificio glorioso.

"Ha sido designado Monumento Nacional", dice el cuidador. Y

* En español en el original.

quizás hubiera sido mejor que no nos lo dijeran porque Nora, María Luisa y yo estamos ahora prácticamente bailando el tango; parece que el *nonno* de Rosi no sólo existió sino que era un constructor condenadamente bueno y eso merece una celebración.

Me lanzo hacia el interior, al hall principal donde fue tomada la fotografía familiar, y me siento como en una especie de escena primaria, como si hubiese retrocedido en el tiempo, como si aún pudiera pisar el césped que crece del otro lado de las paredes a medio construir, como se ve en mi fotografía. ¿Estoy en 1914 o en 1999? Las emociones son muy intensas. Se han hecho algunos cambios para convertir el teatro en cine, pero básicamente la estructura está intacta.

Pero yo necesito más pruebas de que mi abuelo estuvo allí: no me basta solamente con reconocer la estructura del teatro y ver que corresponde a aquella famosa fotografía del álbum de la familia. Tengo que saber, necesito la prueba de que él estuvo realmente allí, que construyó ese edificio, que ésta es en verdad obra suya. Necesito libros, actas, datos, tener acceso a las oficinas de la "Società Italiana" para encontrar la prueba vívida de que ésta *es* la obra del *nonno*. Pero la oficina está cerrada: la secretaria que supuestamente debía estar allí ha desaparecido momentáneamente, de modo que tenemos que encontrar a miembros de la comisión que dirige la Sociedad Italiana. Pero, ¿cómo?

Nora y María Luisa me dejan tomando fotografías y se ocupan del resto: hablan con el encargado de la casa de fotografía que las envía a casa del carpintero, quien oficia de secretario de la comisión, pero él ha salido. Su hijo las orienta hasta la óptica y allí encontramos al secretario de la Sociedad Italiana.

Tulio Mazzeo ha sido secretario de la comisión durante cuarenta y tres años y su familia ha estado en el lugar desde que la pequeña ciudad existe. Sabe mucho, aunque no habla italiano. Conmovido por mi relato, se pone en actividad y abre especialmente la oficina para atendernos. Comienza por sacar a relucir los antiguos registros de los miembros de la sociedad italiana, el primero de los cuales se remonta a 1897 (el pueblo fue administrativamente fundado en 1803, por Don José Salgado).

Comenzamos a investigar y me siento exaltada a medida que escruto las fechas, en busca del fatal período comprendido entre 1912 y 1918. Estoy mareada y pienso que voy a caerme ahí mismo. 1907, 9, 11. Comienzo a perder las esperanzas. Y entonces... y entonces... lo encontramos.

La fecha es el 4 de noviembre de 1914 y allí está su propia firma. El texto dice:

Augusto Braidotti, *arquitecto*, ingresa como miembro de la sociedad. Parte en octubre de 1918, para regresar a Italia. Sentí una impresión bastante desagradable: mi abuelo no era arquitecto ni una persona inclinada a mentir para darse importancia; sin embargo el registro de los miembros de la sociedad es claro, de modo que arquitecto será. Él estuvo aquí, vivió aquí. ¡Lo había encontrado! Estoy llorando, mis amigas se emocionan conmigo, Tulio se seca los ojos. Esto es un pandemónium. Nora corre a la casa de fotocopias –cuya dueña a esta altura ya conoce toda la saga de los Braidotti– mientras nosotros nos lanzamos a investigar el resto de los archivos.

La búsqueda debe continuar: tengo que saber si él realmente construyó este lugar, de modo que ahora estamos buscando las actas oficiales de las reuniones de la sociedad para descubrir qué hizo en realidad Augusto cuando estuvo aquí. Subimos adonde se encuentran los archivos. La sección del piso alto del edificio tiene un aspecto aún mejor: hay un sauna, por ejemplo, y un amplio salón de baile, pero todo está como estaba antes, puesto que al ser un monumento nacional, nada puede tocarse. Pero pronto nos encontramos con dificultades inesperadas. Tulio no puede hallar las llaves para abrir los archivos oficiales. Vuelve una y otra vez con interminables llaveros y desgraciadamente ninguna llave encaja. Nunca había visto tantas en toda mi vida. Después de un largo rato, Tulio finalmente desiste: si las llaves no quieren cooperar con la búsqueda de su abuelo que ha emprendido Rosi, Tulio sabe qué hacer: trae una gran barreta de hierro y rompe el cerrojo de su propio archivo. "Siempre quise hacer esto", dice con una mueca divertida y descarada.

Y yo me siento como si bailara la "macarena". Nora, de regreso

de la casa de fotocopias con reproducciones de todos los registros, se muestra tan orgullosa como la Reina Victoria sin evitar un divertido gesto de aprobación: "muy gracioso"*, dice. Pero nosotros ya estamos entrando en la sala superior. Tengo los nervios de punta, pero no puedo parar de tomar fotografías. El archivo es una sala polvorienta, con polvorientas pilas de polvorientos libros, acomodadas sobre altísimos estantes. Trepamos y comenzamos a buscar: yo me ocupo de pasarles los volúmenes a Nora y a María Luisa, porque estoy demasiado nerviosa para concentrarme. Buscamos el tomo correspondiente al período de 1914-18, pero aparentemente falta.

Tulio aprovecha la oportunidad para hacer algo que nos levante el ánimo y me muestra algunos de los grandes retratos fotográficos que también se amontonan en el suelo formando una pila polvorienta, aunque están enmarcados. Nos dice que uno de esos cuadros representaba el teatro en plena construcción, pero no puede hallarlo. Supongo que debe haber sido la misma toma que está en nuestro álbum familiar; Tulio cree que probablemente lo tengan los herederos de los Peressini, los socios de mi *nonno*. Nuestra copia de aquella foto es la única que queda.

Me muestra otro edificio, el Panteón Social o sepulcro monumental que la comunidad italiana de Lobos construyó para sí. Tulio cree que mi abuelo también trabajó en su construcción. Los registros de las actas de las reuniones realizadas por la sociedad entre 1914 y 1918 no aparecen y yo comienzo a darme por vencida. Pero María Luisa no. Está trepada a una gran caja de embalaje y a cada instante me parece que voy a verla caer. Levanta una caja de cartón, una enorme araña se escurre por debajo, yo grito, ella sonríe y saca dos voluminosos libros: desde el año 1910 a 1922.

Voy pasando las páginas y el nombre "Augusto Braidotti" salta a la vista en cada apartado correspondiente al período 1914-1918. Y yo no puedo frenar las lágrimas. Tulio nos presta los libros... que pesan una tonelada. Se los llevo a la mujer de la casa de

* En español en el original.

fotocopias para copiar todo: la dueña del negocio ya es como una hermana adoptada. Mientras ella hace las copias, las demás nos vamos a beber algo. Y después de tomarnos una buena botella de vino tinto local, regresamos a buscar las reproducciones y encontramos a la mujer lagrimeando: mientras estaba haciendo las copias descubrió la firma de su propia abuela y en consecuencia quedó también ella atrapada en la historia. Como resultado, nos hace un descuento.

Los documentos revelan que *il nonno* no sólo construyó el teatro, sino que además reconstruyó el Panteón Social de la comunidad italiana en el cementerio local. Le damos las gracias a Tulio quien, como regalo de despedida, me dice: "Que todos sus sueños se realicen".* A las siete de la tarde regresamos a la parada de Pepe Bus y emprendemos el regreso a casa. Llevo conmigo unos diez kilos de fotocopias y tres rollos de fotografías.

Estoy exhausta; estoy feliz. La pampa hace su contribución dedicándonos una asombrosa puesta de sol de un rojo llameante que vira al púrpura, al dorado y al violeta antes de sumergirse en la quietud de la noche argentina. En la radio suena "El cóndor pasa" de Simon y Garfunkel. Sujeto con fuerza mis fotocopias y sé que la búsqueda ha terminado y que mi libro está hecho.

¿QUÉ HAY EN UNA FOTOGRAFÍA?

La historia de cómo desarrollé esta investigación, sin contar con una base más sólida que una fotografía y un montón de recuerdos y relatos familiares es el tema del próximo libro que escribiré. Pero, ¿qué hay realmente en una fotografía?

Una fotografía no es prueba fáctica de nada, puede ser manipulada, especialmente en la era de Internet y del Photoshop. Es algo que puede deteriorarse fácilmente y casi con seguridad, perderse. Es una ficción, no una realidad; es un rastro de lo que fue y de lo que podría haber sido, no una prueba legalmente

* En español en el original.

vinculante. Yo no le atribuyo ningún importante valor de verdad; en mi condición de filósofa, creo más en las estructuras y las construcciones que en la evidencia fáctica.

Además, no veo ninguna relación directa entre la historia de mi familia y mis creencias filosóficas: hubiera sido una postestructuralista de todos modos. Nunca basé mis conceptos únicamente en el terreno experimental, aunque cuanto más pienso en esta historia familiar, tanto más feliz me siento de que alguien haya inventado el posmodernismo, porque, ¿de qué otro modo podría contarse esta historia, tan colmada de desplazamientos y de fragmentación?

Si la linealidad y la objetividad fueran aún la ley, yo ni siquiera habría podido comenzar a relatar mi historia: "¡Soy fragmentada, luego existo!"

Para mí, la fotografía de Lobos es como una herencia simbólica: mi tesoro. Algunos heredan casas, castillos, dinero; yo, en cambio heredé un sueño, una pasión, una búsqueda, un viaje. Soy un caballero de la orden de Kodak: *quiero* creer en esa fotografía. Toda mi vida quise demostrar que es cierta.

Porque esa fotografía presagia mi destino y ejerció un impacto en el transcurso de toda mi vida, mucho antes de que yo ni siquiera hubiera nacido. Porque esa foto *nunca* está en el pasado, sino siempre *ante* mí, un futuro virtual al que anhelo.

Porque esa fotografía es "*il ricordo di un sogno*" del padre de mi padre y constituye un momento mágico de una genealogía nómade.

Y cuando finalmente, gracias a mis amigas, llegué allí y me encontré en lo que alguna vez fueron las pampas que mi abuelo ayudó a domesticar y construir, supe con la certeza absoluta del destino, que en alguna parte de mí seré por siempre *Rosita de Lobos.*

Introducción

Por la senda del nomadismo

Es muy bueno tener raíces,
mientras uno pueda llevarlas consigo.
GERTRUDE STEIN

*There are no/mad women in this attic.**
BERTEKE WAALDIJK

Este libro hace algo más que trazar un itinerario intelectual; también refleja la situación existencial como la experimenta un individuo multicultural, un emigrante convertido en nómade. El material presentado aquí fue concebido, y en ciertos casos expresado, en diversas lenguas europeas durante un período de aproximadamente diez años. Estos ensayos acompañan, preceden y prolongan las ideas expuestas en mi libro *Patterns of Dissonance*, que es en sí mismo representativo de mi existencia nómade. El primer borrador en francés debió ser traducido luego al inglés, pero en la versión final reescribí gran parte de ese trabajo directamente en inglés, de modo tal que al ser enviado a la imprenta, el libro se había convertido en una traducción sin originales. Mi propia obra de pensadora no tiene una lengua materna y es sólo una sucesión de traducciones, de desplazamientos, de adaptaciones a condiciones cambiantes. En otras

* Juego de palabras que une los sentidos de *no mad* (no loca) y *nomad* (nómade) y que alude al ya clásico libro de S. Gilber y S. Gubar, *The mad woman in the attic* (ed. cast.: *La loca en el desván*, Valencia, Cátedra, 1998). [N. de la T.]

palabras, el nomadismo que apoyo como opción teórica es también una condición existencial que, en mi caso, se traduce en un estilo de pensamiento. Uno de los objetivos de este volumen es desarrollar y evocar una visión de la subjetividad feminista de la mujer de un modo nómade. Este modo alude a un estilo de pensamiento figurativo, ocasionalmente autobiográfico, que a veces puede darle al lector la impresión de un monólogo interior epistemológico.

Indagaré diferentes facetas de la noción de "sujetos nómades", como una figuración teorética conveniente para la subjetividad contemporánea. El término *figuración* hace referencia a un estilo de pensamiento que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto. Una figuración es una versión políticamente sustentada de una subjetividad alternativa. Siento que en verdad urge elaborar versiones alternativas a fin de aprender a pensar de un modo diferente en relación con el sujeto, a fin de inventar nuevos marcos de organización, nuevas imágenes, nuevas formas de pensamiento. Todo esto implica un movimiento que vaya más allá de las imposiciones conceptuales dualistas y los hábitos perversamente monológicos del falocentrismo. Considero que es tarea de las feministas –como también de otros intelectuales críticos– tener la valentía de afrontar la complejidad de este desafío. La escritora y poeta feminista negra bell hooks, en su obra sobre la negritud posmoderna, describe este tipo de conciencia en términos de "anhelo". Ella sostiene que el "anhelo" es una sensibilidad afectiva y política común que rebasa las fronteras de raza, clase, género y práctica sexual y que "puede ser terreno fértil para la construcción de la empatía, de lazos que promoverían el reconocimiento de compromisos comunes y que constituirían una base para la solidaridad y la coalición".[1] En este sentido, la conciencia nómade es un imperativo epistemológico y político para el pensamiento crítico del fin del milenio.

1. bell hooks, "Postmodern blackness", en *Yearning*, Toronto, Between the Lines, 1990, pág. 27.

A diferencia de las acepciones en que está de moda usar el término, en este libro empleo la palabra posmodernismo para señalar un momento específico de la historia. Es un momento en el cual las transformaciones profundas del sistema de producción económica están alterando también las estructuras sociales y simbólicas tradicionales. En Occidente, el desplazamiento de la estructura fabril a aquella basada en los servicios y la información implica una redistribución global de la fuerza laboral, por la cual el resto del mundo y especialmente los países en vías de desarrollo suministran la mayor parte de la producción mal pagada y realizada en el exterior. Este cambio conlleva la decadencia de los sistemas sociosimbólicos tradicionales basados en el Estado, la familia y la autoridad masculina. Como lo señalan Inderpal Grewal y Caren Kaplan,[2] la posmodernidad corresponde a una reorganización de la acumulación del capital de una manera móvil transnacional. Teniendo en cuenta esta nueva tendencia histórica hacia una movilidad "transnacional", resulta imperativo para los teóricos críticos y los críticos culturales reconcebir su propia situación y sus propias prácticas dentro de este esquema. En este libro, lo que pretendo es redefinir una teoría materialista transmóvil de la subjetividad feminista que trabaje dentro de los parámetros de la difícil situación posmoderna, sin idealizarla románticamente, pero sin caer tampoco en la nostalgia por un pasado supuestamente más saludable. Como afirmo en *Patterns of Dissonance*, la contradicción histórica en la que queda atrapada la posmodernista feminista consiste en que las condiciones mismas que los sujetos dominantes conciben como factores de una "crisis" de valores, constituyen para mí una apertura a nuevas posibilidades. *Mors tua vita mea*: la misma condición histórica puede percibirse alternativamente como positiva o negativa, y ello depende de la posición que uno ocupe.

Las preguntas que surgen inmediatamente aquí son: ¿en qué puede fundarse esta nueva creatividad teórica y política? ¿De

2. Caren Kaplan e Inderpal Grewal (comps.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1994.

dónde procede "lo nuevo"? ¿Qué paradigmas pueden ayudarnos a elaborar los nuevos esquemas? El modelo de racionalidad científica, ¿está totalmente desacreditado o puede aún proporcionarnos alguna inspiración? El modelo de la creatividad artística, ¿es de algún modo mejor? Siguiendo algunas de las concepciones de la generación postestructuralista, yo respondería a estas preguntas poniendo el acento en las limitaciones de un enfoque logocéntrico y desplazando el énfasis a otras formas y modos de representación. Siento que la imaginación política feminista necesita dar un salto cualitativo. Creo en la fuerza capacitadora de las ficciones políticas propuestas por feministas muy diferentes entre sí, como Luce Irigaray y Donna Haraway.[3] La primera hace hincapié en imágenes tomadas de la morfología y la sexualidad de la mujer, tales como los dos labios que sugieren proximidad y al mismo tiempo impiden el cierre total. La segunda propone en cambio la figuración del *cyborg*,[4] es decir, de un imaginario de alta tecnología, en el cual los circuitos electrónicos evocan nuevos modelos de interconectividad y afinidad. Sin embargo, ambas están comprometidas con la tarea radical de subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad humana y especialmente de la femenina. Ambas autoras apelan a figuraciones alternativas como un modo de salir de los viejos esquemas de pensamiento.

Las figuraciones feministas de este tipo son una muestra de las diversas y heterogéneas maneras a las que recurren las feministas para explorar hoy las diferentes formas de la subjetividad de las mujeres y de su lucha con el lenguaje destinada a producir representaciones afirmativas. La gran cantidad de términos de

3. Yo ofrecí un análisis comparativo de Irigaray y Haraway en "Feminist Deleuzian Tracks; or, Methaphysics and Metabolism", en K. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Deleuze: Text, Theory, and Practice*, Nueva York, Routledge, 1994.

4. Mi lectura de los *cyborgs* como figuraciones rizomáticas de pensamiento no implica ninguna comparación estructural entre Haraway y Deleuze. En ciertos aspectos, nada puede estar más alejado del esquema de pensamiento de Haraway que las referencias, y mucho menos una esmerada atención, al inconsciente o a la política del deseo subjetivo.

que disponemos para describir esta nueva subjetividad feminista de la mujer es elocuente: Monique Wittig[5] decide representarla a través de lo "lesbiano"; Judith Butler se hace eco de esta idea al hablar de una "política paródica de la mascarada";[6] otras, citando a Nancy Miller,[7] prefieren describir el proceso como "devenir mujeres", en el sentido de los sujetos feministas mujeres de otra historia. De Lauretis habla del sujeto "excéntrico";[8] también se han descrito las subjetividades feministas alternativas como "compañeras de viaje" en un estado en tránsito, de paso.[9] O como los "otros inapropiados"[10] o como sujetos "poscoloniales".[11] En estos últimos casos, se analiza el género en relación con otros asuntos geopolíticos atendiendo a los vínculos feministas transnacionales.

El punto de partida de la mayor parte de las redefiniciones feministas de la subjetividad es una nueva forma de materialismo que desarrolla el concepto de materialidad corporal poniendo énfasis en la estructura corporizada, y por lo tanto sexualmente diferenciada, del sujeto hablante. En consecuencia, reconcebir las raíces corpóreas de la subjetividad es el punto de partida para iniciar un proyecto epistemológico del nomadismo. El cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico

5. Monique Wittig, *The Straight Mind*, Londres, Harvester, 1991.

6. Judith Butler, *Gender Trouble*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

7. Véase Nancy K. Miller, "Subject to Change", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist studies/Critical studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

8. Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies* 16, n° 1, primavera de 1990, págs. 115-150. [Ed. cast.: "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en *De mujer a género*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.]

9. Maurizia Boscaglia, "Unaccompanied Ladies: Feminist, Italian, and in the Academy", *differences 2*, n° 3, 1984, págs. 122-135.

10. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

11. Chandra Monhanty, "Under Western Eye: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary 2*, n° 3, 1984, págs. 333-358; Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Routledge, 1989.

y lo sociológico. En otras palabras, el énfasis feminista en la corporización va de la mano con un repudio radical del esencialismo. En la teoría feminista, uno *habla como* mujer, aunque el sujeto "mujer" no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual y otras (véase "La diferencia sexual como proyecto político nómade"). Uno habla como mujer con el propósito de dar mayor fuerza a las mujeres, de activar cambios sociosimbólicos en su condición: ésta es una posición radicalmente antiesencialista.

Por consiguiente, las figuraciones son imágenes de base política que retratan la interacción compleja de diversos niveles de subjetividad. En este sentido, creo que cuantas más figuraciones alternativas se revelen en esta fase de la práctica feminista, tanto mejor es.

El nómade es mi propia figuración de una interpretación situada, posmoderna, culturalmente diferenciada del sujeto en general y del sujeto feminista en particular. Este sujeto puede también caracterizarse como posmoderno/industrial/colonial, según la posición en la que uno se halle. En la medida en que ejes de diferenciación tales como la clase, la raza, la etnia, el género, la edad y otros entren en intersección e interacción entre sí para constituir la subjetividad, la noción de nómade se refiere a la presencia simultánea de muchos de tales ejes. Hablar como feminista mujer implica dar por descontada la prioridad de cuestiones tales como el género o, más bien, la diferencia sexual (véase "La diferencia sexual como proyecto político nómade") en el reconocimiento de las diferencias entre mujeres.

El sujeto nómade es un mito, es decir, una ficción política que me permite analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos: desdibujar las fronteras sin quemar los puentes. La elección de esta figuración lleva implícita la creencia en la potencia y la relevancia de la imaginación, de la construcción de mitos, como un modo de salir

de la estasis política e intelectual de estos tiempos posmodernos. Hoy las ficciones políticas pueden llegar a ser más efectivas que los sistemas teóricos. La elección de una figura iconoclasta, mítica, como la del sujeto nómade, es en consecuencia un movimiento contra la naturaleza establecida y convencional del pensamiento teórico y, especialmente, filosófico. Esta figuración traduce, por lo tanto, mi deseo de indagar y legitimar la acción política, tomando al mismo tiempo como prueba histórica la decadencia de las identidades estables, metafísicamente fijadas. Una de las cuestiones que están en juego aquí es la manera de conciliar la parcialidad y la discontinuidad con la construcción de nuevas formas de interrelación y proyectos políticos colectivos. Volveré más adelante sobre este tema.

Aunque la imagen de los "sujetos nómades" está inspirada en la experiencia de personas o culturas que son literalmente nómades, aquí el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta. No todos los nómades son viajeros del mundo; algunos de los viajes más importantes pueden ocurrir sin que uno se aparte físicamente de su hábitat. Lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar.

Como señala Caren Kaplan en su trabajo sobre la imagen de la desterritorialización y los viajes nómades de Deleuze, los postestructuralistas corren el riesgo de idealizar románticamente estas nociones.[12] No obstante, considero que el esquema de pensamiento de Deleuze es sobrio y empírico, y que resiste a las tentaciones románticas. Ese esquema implica una disolución total de la idea de centro y, por consiguiente, de la noción de sitios originarios o de identidades auténticas de *cualquier* tipo. Además, estimo que Deleuze y Guattari nos advierten contra el riesgo de que los sistemas posmodernos, con su fragmentación y su

12. Caren Kaplan, "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse", *Cultural Critique*, *6*, primavera de 1987, págs. 187-198 (esp. 197).

pérdida de unidad, puedan reproducir globalmente las relaciones de poder en pequeña escala. Estos autores aluden a ese peligro al hablar de "microfascismos": formaciones de poder más pequeñas, más localizadas, pero igualmente explotadoras, que también pueden caracterizarse como la reproducción de "hegemonías diseminadas", como las llaman Grewal y Kaplan, en una escala mundial. La epistemología nómade radical que proponen Deleuze y Guattari es una forma de resistencia al microfascismo, en la medida en que se concentra en la necesidad de un distanciamiento cualitativo de la hegemonía, sea ésta de las dimensiones que fuere y aunque sólo tenga un alcance "local".

En algunos casos, el modo figurativo funciona de acuerdo con lo que he llamado "la filosofía del *como si*". Es *como si* algunas experiencias trajeran reminiscencias o evocaran otras; esta capacidad de fluir de una serie de experiencias a otra es una cualidad de la interconectividad que yo valoro enormemente. Provocar un flujo de conexiones no es necesariamente un acto de apropiación. Por el contrario, marca transiciones entre estados o experiencias comunicantes. La obra de Deleuze sobre las líneas de fuga y de devenir es aquí una gran fuente de inspiración.[13] El devenir nómade no es una repetición ni una mera imitación, sino que antes bien constituye una proximidad empática, una interconectividad intensa. Algunos estados o experiencias pueden fusionarse sencillamente porque comparten ciertos atributos.

Por consiguiente, los desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación; una metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar.

La práctica del *como si*, con sus repeticiones ritualizadas, entraña el riesgo de hacernos caer en juegos de lenguaje solipsistas y en obsesiones referenciales con sus propios términos de referencia. A fin de evitar esto, he basado la descripción del estado nómade

13. Véase especialmente Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980. [Ed. cast.: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998.]

en mis propias experiencias vitales, corporizándolas y situándolas de la manera más concreta posible. El tono autobiográfico que surgirá en el curso de esta descripción, como en el de otros ensayos, es mi modo de hacerme responsable de las representaciones nómades que interpreto en el texto. Si ésta es una metáfora, se trata de una metáfora que desplaza y condensa zonas completas de mi existencia; es un mapa retrospectivo de los lugares en los que he estado.

Quiero realizar un conjunto de narraciones de mi propia genealogía corporizada, evitando idealizar románticamente lo exótico, lo "otro", y evitando también apropiarme de ello, lo que equivale a decir que quiero revisitar ciertas localizaciones (*locations*) y justificarlas. Como dice Caren Kaplan, este tipo de posicionalidad es "un terreno ficcional, una reterritorialización que ha experimentado diferentes versiones de desterritorialización para postular una teoría potente de la localización basada en la contingencia, la historia y el cambio".[14] La práctica del *como si* es una técnica de relocalización estratégica que permite rescatar lo que necesitamos del pasado a fin de trazar senderos de transformación de nuestras vidas aquí y ahora.

La práctica del *como si* también puede enfocarse como un modo de personificación, es decir, de representación fetichista. Este proceso consiste en reconocer y negar simultáneamente ciertos atributos o experiencias. En el pensamiento posmoderno de corriente masculina,[15] el rechazo fetichista parece caracterizar la mayor parte de las discusiones de la diferencia sexual (véase "Devenires discontinuos: Deleuze y el 'devenir mujer' de la filosofía"). En una perspectiva feminista, prefiero sin embargo abordar "la filosofía del *como si*", no como un rechazo sino, más bien, como una afirmación de fronteras fluidas, una práctica de los

14. Caren Kaplan, "Deterritorializations", ob. cit., pág. 198.

15. Véase, por ejemplo, Naomi Schor, "Dreaming Dissymmetry: Foucault, Barthes, and Feminism", en Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987; y también Tania Modleski, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

intervalos, de las interfaces y de los intersticios. En otras palabras, el elemento de repetición, la parodia *per se*, o la personificación que acompaña la práctica del *como si* no puede constituir un fin en sí mismo. La práctica de sucesivas poses o mascaradas *per se* no tiene un efecto subversivo automático; como nos advierte lúcidamente Judith Butler, la fuerza del modo paródico consiste precisamente en esforzarse por evitar las repeticiones monótonas, que provocan el estancamiento político.

Me parece que el aspecto particularmente estimulante (*empowering*)* de la práctica del *como si* es precisamente su potencial para ofrecer, mediante sucesivas repeticiones y estrategias miméticas, espacios en los cuales es posible engendrar formas alternativas de acción (véase "La diferencia sexual como proyecto político nómade"). Dicho de otro modo, la parodia puede ser políticamente potenciadora con la condición de que esté sostenida por una conciencia crítica que apunte a engendrar transformaciones y cambios. Sin embargo, desde el momento en que postulo una conciencia radical como condición previa, me estoy comprometiendo a abordar cuestiones relacionadas con la repetición, la diferencia y la subversión de los códigos dominantes que exigen esquemas de explicación más complejos. De ahí que la estrategia de la "mimesis" de Irigaray sea una suerte de repetición políticamente potenciadora porque aborda simultáneamente cuestiones de identidad, de identificaciones y de la condición política del sujeto.

La técnica de actuación de Laurie Anderson es otro gran ejemplo de efectivo estilo nómade paródico dentro de una forma de *como si*:[16] en el universo conceptual de Anderson, las

* *Empowering/empowerment* son vocablos creados por el feminismo anglosajón –y de uso cada vez más extendido–, para aludir a las estrategias dirigidas a otorgar más poder a las mujeres en los diversos campos de acción política. Su traducción literal en castellano, "empoderamiento", pierde la contundencia del original y se convierte en un incómodo neologismo. De ahí la decisión de reemplazar el término (utilizado reiteradamente por la autora) por otros que sugieren sentidos similares, como "potenciador", "estimulante", etc. [N. del E.]

16. John Howell sostiene esta posición en *Laurie Anderson*, Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1992, pág. 17.

situaciones y las personas son siempre reversibles. Este flujo constante de experiencia le permite describir un tipo de *continuum* de alta tecnología entre diferentes niveles de experiencia. A su vez, esto fomenta su extraordinario talento para evocar paradojas, entre las cuales no es menor una complejidad que estriba en un enfoque minimalista. En su ingeniosa práctica de *como si*, Laurie Anderson ha perfeccionado el arte de la reversibilidad: los eventos, pero también las enunciaciones, pueden plegarse unos dentro de otros y darse vuelta de adentro hacia afuera. De ahí que Anderson con frecuencia afirme: "No es la bala lo que lo mata a uno, sino el agujero", con lo cual quiere significar que los límites entre lo interior y lo exterior, lo mismo que la cadena temporal que se establece cuando uno recibe un disparo y, por lo tanto, muere, no son una secuencia en un solo sentido. Por consiguiente, su significación no puede limitarse a un modo con una única dirección.

Por analogía, yo diría que lo políticamente efectivo en la política de la parodia, o en la práctica política del *como si*, no es la personificación mimética o la capacidad de repetir poses dominantes, sino antes bien la medida en que estas prácticas abren espacios intermedios en los cuales es posible explorar nuevas formas de subjetividad política. En suma, no es la parodia lo que habrá de dar muerte a la postura falocéntrica, sino más bien el vacío de poder que la política paródica puede llegar a engendrar.

El sujeto nómade como imagen performativa me permite entrelazar diferentes niveles de mi experiencia; refleja algunos aspectos autobiográficos y expresa al mismo tiempo mi propia preferencia conceptual por una visión posmetafísica de la subjetividad. Por último, pero no por ello menos importante, esa imagen me permite conjugar mi política feminista con una variedad de otras vigorosas preocupaciones y localizaciones políticas y teóricas.

Este enfoque figurativo del nomadismo me permitirá explotar la cualidad asociativa del estado nómade y, por lo tanto, aprovechar su riqueza metafórica. Mi manera de proceder será

indagar algunas de las resonancias cognitivas y afectivas de la imagen del nómade, cabalgando sobre sus espaldas, por así decirlo, hacia un horizonte que no siempre puedo predecir. A lo largo del trayecto, durante las muchas variaciones que tocaré sobre el tema nómade, destacaré hasta qué punto el estado nómade ofrece un potencial para redenominar de manera positiva, para abrir nuevas posibilidades a la vida y el pensamiento, especialmente en el caso de las mujeres y, aún más específicamente, de las mujeres feministas.

Todo esto se halla en armonía con lo que Patricia Yaeger llama una "epistemología visionaria":[17] esta autora observa que una nueva imagen tiene "esa capacidad de ofrecernos un acceso ordinario al pensamiento extraordinario".[18] Consecuentemente Yaeger insta a las feministas a reflexionar sobre la capacidad de nuestras propias figuras de dicción, así como a potenciarlas en toda su dimensión.

Los sujetos nómades son capaces de liberar la actividad del pensamiento del yugo del dogmatismo falocéntrico y de devolverle su libertad, su vivacidad, su belleza. Hay una profunda dimensión estética en la búsqueda de figuraciones nómades alternativas, y la teoría feminista –tal como yo la practico–; le debe mucho a esta jubilosa fuerza nómade. Como dice Donna Haraway, necesitamos figuras feministas de humanidad que "opongan resistencia a la figuración literal y estallen en enérgicos nuevos tropos, nuevas figuras de dicción, nuevos términos de posibilidad histórica. Para que tenga lugar este proceso, en el punto de inflexión de la crisis, donde todos los tropos vuelven a girar, necesitamos oradores extáticos".[19]

17. Patricia Yaeger, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writing*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pág. 31.

18. Ibíd., pág. 32.

19. Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pág. 86.

EL NÓMADE COMO POLÍGLOTA

El políglota es un nómade lingüístico. El políglota es un especialista en la naturaleza engañosa de la lengua, de cualquier lengua. Las palabras tienen una manera de no permanecer inmóviles, de seguir sus propias sendas. Van y vienen persiguiendo estelas semánticas preestablecidas, dejando tras de sí huellas acústicas, gráficas o inconscientes. En *Alicia en el país de las maravillas*,[20] Humpty Dumpty nos recuerda sagazmente que lo que importa al definir la significación de las palabras es *quién* está al mando de la situación. Esta observación siempre me impresionó como peculiarmente apta para una persona que se encuentra constantemente entre diferentes lenguas.

Nací en Italia, más específicamente en esa extensión de tierra del noreste que los venecianos colonizaron allá por el siglo XIII. Venecia fue creada bajo el signo del nomadismo, cuando la gente del lugar debió acostumbrarse al agua huyendo de Atila, los hunos y sus poderosos guerreros orientales. Y habría de generar un flujo constante de trotamundos, entre ellos el muy conocido Marco Polo, quien aún brilla como uno de los más grandes decodificadores mundiales de signos extranjeros.

Más tarde fui criada en metrópolis policulturales de Australia, en las postrimerías de la organización política de la "Australia Blanca", justo antes de que se pusiera de moda la tendencia del "multiculturalismo". Por entonces no se alentaban los contactos entre los migrantes y los aborígenes; en realidad, el contacto con la cultura aborigen era inexistente hasta en los guetos urbanos. Sin embargo, la presencia aborigen encubierta y el silencio de la cultura dominante australiana sobre el racismo, la estratificación de clases, la nostalgia colonial y la situación difícil de los aborígenes sonaba en mis oídos como un signo constante, tácito, de un trastorno interno dentro de la psique y el estilo de vida australianos.[21] Todo eso me hacía sentir desgarrada.

20. Lewis Carroll (1865), *Alice's Adventures in Wonderland*, Londres, Puffin Books, 1977.

21. Mucho es lo que ha sucedido desde entonces en el activismo aborigen

Siendo la identidad cultural externa y retrospectiva, el efecto más inmediato de mi experiencia australiana fue hacerme descubrir la profundidad de mi condición de europea, que estaba lejos de ser una simple noción o una experiencia aislada. Yo no sólo era una inmigrante blanca si se me comparaba con los aborígenes, también era una seudoblanca (una *wog* o *dago*) si se me comparaba con la minoría angloaustraliana que regía el país. Entonces, ¿cómo hacer lo correcto? Fue por oposición a la psique y la identidad cultural antípoda como descubrí, a menudo a mis expensas, que soy en verdad europea. Con frecuencia me pregunto si esta conciencia habría sido tan aguda si yo no hubiese experimentado la pérdida de mis raíces europeas como consecuencia de la migración. La identidad cultural, ¿puede surgir de una dinámica interna? ¿O es siempre externa, es decir, surgida por oposición? Lo que hoy sé con seguridad es que el término *europeo* me impresiona como una noción cargada de contradicciones que nunca deja de seducirme ni de sacarme de quicio. La palabra *europeo* está para mí íntimamente vinculada con cuestiones tales como la confusión cultural y los conflictos interculturales; representa la movilidad física a través de ondas interminables de migración y una marca especial de memoria histórica que, por consciente que esté del colonialismo, no puede compartir fácilmente los reclamos de la condición poscolonial.

La sensación retrospectiva y externa de mi "europeidad" tenía muchas implicaciones contradictorias: ante todo, representaba lo "continental" en oposición a la actitud colonial británica que era hegemónica. En este sentido, decir que yo era europea era una manera de reivindicar una identidad que ellos querían que yo despreciara. Por otra parte, yo tenía los conocimientos suficientes de la historia europea para darme cuenta de que esta identidad europea no era ni nunca había sido *una*: su supuesta unidad era en el mejor de los casos una pobre ficción. En su versión de

---

y la conciencia crítica australiana, y las feministas australianas desempeñaron un papel instrumental en el planteo de esta cuestión. Véase, por ejemplo, el análisis de Maeghan Morris de la película "Cocodrilo Dundee", en *The Pirate's Fiancée*, Londres, Verso, 1988.

diáspora, mediante las inumerables "Little Italys", "Little Greeces" y "barrios españoles", Europa revelaba su verdadero rostro de mezcla de diversos grupos culturales, lingüísticos y étnicos con una elevado nivel de conflictos. No todas las diásporas son iguales, aunque el ojo del observador colonial las homogeinice. De ahí que descubrir mi "europeidad" no constituyó el acto triunfante de asumir una identidad soberana, sino más bien la experiencia decepcionante de perder toda identificación con la soberanía. Es más, cuando advertí hasta qué punto las marcas "británica" y "continental" de la europeidad podían renunciar a su hostilidad a fin de reunir fuerzas para rechazar a los nativos australianos y a otros inmigrantes negros y asiáticos, perdí todas las ilusiones. De este modo hegemónico, la identidad europea se las arregló históricamente para perfeccionar la estratagema que consiste en hacerse pasar por la norma, por el centro deseable, y confinar a los "otros" a la posición de la periferia. Realmente es una estratagema combinar las aspiraciones universalistas con los intensos esfuerzos de capital para establecer la homologación cultural de todos los "otros" periféricos. Ser europea significa para mí coexistir con tales contradicciones históricas y experimentarlas como una necesidad política imperativa de transformarlas en espacios de resistencia crítica a las identidades hegemónicas de todo tipo. Por ello, puedo decir que la condición de migrante me fue impuesta, pero decidí transformarme en nómade, es decir, en un sujeto en tránsito suficientemente anclado sin embargo a una posición histórica como para aceptar la responsabilidad y, por lo tanto, asumirla.

Gracias a la guía inspiradora de mi supervisora en la licenciatura en Artes, Genevieve Lloyd,[22] decidí afirmarme en el campo disciplinario de la filosofía. No obstante, para llevar a cabo ese plan, cambié de continentes.

Escribí mi primer trabajo académico sustancial, mi disertación doctoral en la Sorbona, en francés, en un clima post-1968, en el

22. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londres, Methuen, 1984.

cual las clases de filosofía, especialmente las de Gilles Deleuze, atraían a más estudiantes extranjeros –británicos, iraníes, camboyanos, norteamericanos, palestinos, argelinos, australianos, cameruneses, etc.– que a locales. Seguidamente me introduje en el idioma italiano, el francés y el inglés –en sus versiones británica, australiana, norteamericana y otras– y salí de ellos, no en líneas rectas, sino más bien en una escala de grados de hibridación infinitamente cambiante. Hasta cuando decidí optar por el inglés como mi principal vehículo de expresión, éste resultó ser una red de dialectos que sólo pueden definirse con palabras unidas por guiones: "ítalo-australiano", "fran-glés", "*patois* parisino-neoyorkino", "holando-inglés" y muchos otros. Al mudarme en 1988 a Holanda, este paisaje cambiante se estableció en un estilo de vida basado en la permanencia de arreglos temporarios y la comodidad de bases contingentes.

Con el correr de los años he desarrollado un sentimiento de gran fascinación por la gente monolingüe: aquellas personas que nacieron al sistema simbólico en la única lengua que habría de continuar siendo la suya por el resto de sus vidas. Pensándolo bien, no conozco muchas personas de este tipo, pero puedo imaginármelas fácilmente: gente cómodamente establecida en la ilusión de familiaridad que su "lengua materna" les brinda. Con una mezcla de envidia y superioridad, pienso con gratitud en la visión del sujeto de Lacan que confirma mis sentimientos más íntimos en la materia. El psicoanálisis lacaniano nos muestra que no existe eso que llamamos "lengua materna", que todos los idiomas llevan el apellido del padre y tienen el sello de su registro. El psicoanálisis también nos enseña la pérdida irreparable de esa sensación de origen firme, que se da en el momento de la adquisición del idioma, de cualquier idioma. La teórica francesa expatriada de Bulgaria, Julia Kristeva, señala enérgicamente esta cuestión en *Extranjeros para nosotros mismos*;[23] y consecuen-

23. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, París, Fayard, 1988. [Ed. cast.: *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991.]

temente sostiene que el estado de traducción es la condición común de todos los seres pensantes.

La mayor parte de los académicos tienden a considerar a los norteamericanos como monolingües, sin embargo basta con entrar en cualquier espacio metropolitano de los Estados Unidos para encontrarse rodeado de una variedad abrumadora de lenguas e identidades étnicas. Paradójicamente, el americano medio –si exceptuamos a los blancos-anglosajones-protestantes (los WASP)– es un inmigrante que habla *por lo menos* otro idioma además de su propio estilo de inglés ado/adaptado. Tengo la sensación de que el monolingüismo es una condición mucho más difundida en los corredores y salones del mundo académico norteamericano que en cualquier otro sitio de las ciudades promedio de ese país. Por lo tanto, la pregunta que me formulo es la siguiente: ¿A qué intereses creados sirve mantener esa imagen del pueblo norteamericano como un monolito "monolingüe"?

Haciéndose eco de esta preocupación, la directora franconorteamericana de los programas que desarrolla la universidad de Columbia en París –Danielle Haase Dubosc– observaba un cambio significativo en el perfil de los estudiantes norteamericanos que deciden seguir un año de sus estudios universitarios en el exterior. Cantidades crecientes de estudiantes asiáticos, indios, afronorteamericanos y africanos que llegan a Francia desde universidades norteamericanas ya no sienten que pertenecen a una identidad étnica claramente marcada. A decir verdad, para la mayor parte de esos estudiantes universitarios que salen de los Estados Unidos por primera vez en sus vidas, el francés es a menudo una tercera lengua y Francia una tercera cultura.

> Cuando llegan a este tercer lugar que es Francia obtienen cierto espacio y cierto tiempo para reflexionar. Parecen vivir las cuestiones de identidad múltiple de manera positiva. Y para muchos de ellos, la verdadera cuestión es de tipo moral. Tiene que ver con radicalizar el concepto de lo universal antes que con suprimirlo.[24]

24. Danielle Haase-Dubosc, observaciones finales en la conferencia "One Century of Franco-American Cultural Exchanges", realizada en Reid Hall, el

Impulsada por la necesidad y el deseo de radicalizar lo universal, yo también encontré consuelo y apoyo intelectual en la obra de Foucault sobre la subjetividad. Foucault sostiene que la constitución del sujeto frágil, escindido, de la era posmetafísica, es en realidad un proceso que consiste en codificar culturalmente ciertas funciones y actos como significativos, aceptables, normales, deseables. En otras palabras, uno llega a ser un sujeto a través de una serie de interdicciones y permisos, que inscriben la propia subjetividad en una base pétrea de poder. El sujeto es, entonces, un montón de partes fragmentadas que se mantienen unidas gracias al adhesivo simbólico que es el apego al orden falocéntrico o la identificación con él. Un montón de chusma, que se llama a sí misma el centro de la creación; un nudo de carne deseante y temblorosa, que se proyecta a las alturas de una conciencia imperial. Me impresiona la violencia del gesto que une a un yo fracturado con la ilusión performativa de unidad, dominio, autotransparencia. Me asombra la terrorífica estupidez de esa ilusión de unidad y de su fuerza incomprensible.

Quizás se trate sencillamente de que me veo a mí misma estructuralmente desplazada entre diferentes lenguas, y encuentro en el pensamiento postestructuralista una representación conceptual adecuada de un estado que experimento íntimamente como mi propia manera de ser.

La resistencia política a la ilusión de unidad y presencia metafísica continúa siendo una prioridad importante. Por todas partes alrededor de nosotros, en esta cultura de fin de milenio, la creencia en la importancia, la seriedad estipulada por Dios y el valor fundacional de las lenguas maternas es siempre muy fuerte. En esta nueva Europa que ve reaparecer hoy todos sus viejos problemas, en una ola de peligroso retorno de lo reprimido, en esta fortaleza etnocéntrica, el concepto de lengua materna es más fuerte que nunca. Se alimenta de ese sentimiento renovado y

---

Centro de la Universidad de Columbia en París, entre el 24 y el 25 de junio de 1993. Cita tomada de la página 5 de un informe de seis páginas.

exacerbado de nacionalismo, regionalismo, localismo que caracteriza a este momento particular de nuestra historia.

El políglota vigila esta situación con la máxima distancia crítica; una persona que está en tránsito entre dos idiomas, ni aquí ni allá, es capaz de experimentar cierto saludable escepticismo en relación con las identidades permanentes y las lenguas maternas. En este sentido, la imagen del políglota es una variación sobre el tema de la conciencia crítica nómade; estar situado entre dos lenguas es estar colocado en un punto ventajoso para desconstruir la identidad. Como muestra la académica feminista y cineasta californiana nacida en Vietnam y educada en Francia Trinh T. Minh-ha, el multiculturalismo no nos lleva muy lejos si lo entendemos meramente como una diferencia entre culturas. Debería entenderse más bien como una diferencia dentro de la misma cultura, es decir, dentro de cada sí mismo.

Sin embargo, esto no equivale a afirmar que toda persona empíricamente multilingüe está automáticamente dotada de conciencia nómade. Lejos de ello, el énfasis en el carácter sagrado de la lengua materna, una especie de nostalgia por el lugar de origen cultural –frecuentemente más fantástico que real– tiende a adquirir mayor fuerza en las personas que hablan muchas lenguas o viven en medios multiculturales. ¿Fue a causa de sus lenguas maternas por lo que las mujeres de Bosnia-Herzegovina y Croacia han sido violadas sistemáticamente y confinadas a campos de concentración procreativos? ¿Es la maternidad coercitiva provocada por la violación de una pandilla el precio que hay que pagar por hablar la lengua materna "incorrecta"? ¿No es toda apelación a la lengua materna "correcta" la matriz del terror, del fascismo, de la desesperación? ¿Es porque practica una especie de amable promiscuidad con los diferentes cimientos lingüísticos, por lo que el políglota o la políglota ha renunciado hace tiempo a cualquier noción de pureza lingüística o étnica?

No hay lenguas maternas, sólo sitios lingüísticos que uno toma como su punto de partida. El políglota no tiene una línea vernácula, sino muchas líneas de tránsito, de transgresión; ha perdido algunos hábitos comunes, por ejemplo, el de poder

recordar en qué idioma canta las canciones de cuna, en qué lengua sueña, ama o fantasea. Los complejos aparatos musculares y mentales que unen sus fuerzas para producir el lenguaje, en el políglota se combinan para producir sonidos extraños, conexiones fonéticas, combinaciones vocálicas y uniones rítmicas. Una especie de perversidad polimorfa acompaña la capacidad que tiene un políglota de deslizarse entre los idiomas, robar huellas acústicas aquí, sonidos de diptongos allá, en un constante juego infantil de broma. Los desplazamientos son intraducibles, pero no por ello menos eficaces. El mejor regalo que puede hacérsele a cualquiera, pero especialmente a un políglota, es una palabra nueva, una palabra que aún no conoce.

El políglota sabe que el idioma no es sólo, y ni siquiera, el instrumento de comunicación; sabe que es un lugar de intercambio simbólico que nos vincula a todos en una red tenue, y aun así viable, de malentendidos mediatizados que llamamos civilización. Desde Freud y Nietzsche, la filosofía occidental ha sostenido que la significación no coincide con la conciencia, que la mayor parte de nuestras acciones tiene un fundamento no consciente; *cogito ergo sum* es la obsesión de Occidente, su perdición, su locura. Nadie manda en su propia casa; *desidero ergo sum* es una caracterización más exacta del proceso de construir sentido.

Dicho de otro modo, existe un desequilibrio fundamental entre las bases libidinales o afectivas y las formas simbólicas de que disponemos para expresarlas. Como decía un grafito escrito en un muro parisino: "*C'est du même endroit que l'on sait et l'on ignore*" [Desde la misma posición uno sabe e ignora]. Todo conocimiento está situado, es decir, es parcial; todos tartamudeamos buscando las palabras, aun cuando hablemos "fluidamente".

Muchos pensadores críticos contemporáneos[25] cuentan con que lo afectivo es una fuerza capaz de liberarnos de los hábitos hegemónicos de pensamiento. En este esquema, la afectividad

25. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1974. Véase también Gilles Deleuze, "La pensée nomade", en *Nietzsche aujourd'hui*, París, Union Générale d'édition, 1973. Véase asimismo

representa lo preconsciente y lo prediscursivo; el deseo no sólo es inconsciente, sino que además permanece no pensado en el corazón de nuestro pensamiento, porque es la fuerza que sostiene la actividad misma del pensar. Nuestros deseos son aquello que se nos escapa en el acto mismo de impulsarnos hacia adelante, dejándonos como único indicador de *quiénes* somos, las huellas de *dónde* hemos estado ya, o sea, de aquello que ya no somos. La identidad es una noción retrospectiva.

El políglota, en su condición de nómade que deambula entre lenguajes, cuenta con el nivel afectivo como lugar de descanso; el políglota/la políglota sabe cómo confiar en los indicios y cómo resistirse a establecerse en una visión soberana de la identidad. La identidad del nómade es un mapa de los lugares en los cuales él/ella ya ha estado; siempre puede reconstruirlos a posteriori, como una serie de pasos de un itinerario. Pero no hay un triunfante *cogito* supervisando la contingencia del yo; el nómade representa la diversidad movible; la identidad del nómade es un inventario de huellas. Si yo tuviera que escribir una autobiografía, ésta sería el autorretrato de una colectividad, no muy diferente del ejemplar *Autoritratto di gruppo* de Luisa Passerini.[26]

La noción clave para comprender la identidad múltiple es el deseo, es decir, los procesos inconscientes. El psicoanálisis –como una filosofía del deseo– es también una teoría del poder cultural. La verdad del sujeto se halla siempre entre el sí mismo y la sociedad. La verdad del asunto es que, desde el momento en que uno nace, pierde su "origen". Puesto que el lenguaje es el medio y el lugar de constitución del sujeto, de ello se sigue que también es el capital simbólico de nuestra cultura. Si el lenguaje ya estaba allí antes de que "yo" naciera, y estará allí después de que "yo" desaparezca, la constitución del sujeto no es una cuestión de "internalización" de códigos dados, sino más bien un proceso de

---

Luce Irigaray, *Speculum: De l'autre femme*, París, Minuit, 1974. [Ed. cast.: *Speculum*, Madrid, Saltés, 1974.]

26. Luisa Passerini, *Autoritratto di Gruppo*, Florencia, Giunti, 1988.

negociación entre estratos, sedimentaciones, registros del habla, estructuras de enunciación. El deseo es productivo porque continúa fluyendo, se mantiene en movimiento, pero su productividad también implica relaciones de poder, transiciones entre registros contradictorios, desplazamientos del énfasis. Luego volveré a tratar esta cuestión.

El políglota también sabe íntimamente lo que Saussure enseña explícitamente: que la conexión entre signos lingüísticos es arbitraria. La arbitrariedad de la lengua, experimentada en varias lenguas, basta para llevarlo a uno a la desesperanza relativista. De ahí que el políglota se convierta en el prototipo del sujeto hablante posmoderno; impresionado por la enloquecedora y fulminante percepción de la arbitrariedad de las significaciones lingüísticas, se resiste sin embargo a caer directamente en el cinismo. Como dice la feminista noruego-australiana Sneja Gunew en su introducción a una antología de escritoras migrantes australianas con antecedentes lingüísticos no ingleses: "Paradójicamente, son las lenguas las que nos hablan. Basta preguntárselo a cualquier inmigrante".[27]

Mi experiencia como políglota me inculcó la valentía de afrontar esta arbitrariedad sin llevarme a pensar, no obstante, que todo está permitido; la arbitrariedad no equivale al absurdo ni la polivalencia a la anarquía. En algunos sentidos, mi plurilingüismo me hizo sentir la necesidad de una ética que sobreviviera a los muchos cambios de idiomas y de localizaciones culturales y me hiciera "auténtica ante mí misma", aunque ese sí mismo en cuestión no sea más que una compleja colección de fragmentos. Me he entrenado para ver que el carácter intercambiable de los signos no es una danza de muerte medieval, sino una configuración de repeticiones orquestadas. Que uno debe respetar la complejidad y no ahogarse en ella. De ahí que el políglota pueda terminar siendo una entidad ética, que confronta la multiplicidad y sin embargo evita el relativismo.

27. Sneja Gunew, "Discourses of otherness", en *Displacements: Migrant Story-Tellers*, Melbourne, Deakin University, 1982, pág. 1.

UNA ESTÉTICA NÓMADE

El políglota nómade practica un estilo estético basado en la comprensión y la tolerancia por las incongruencias, las repeticiones, la arbitrariedad de las lenguas que él/ella maneja. Para el políglota, la escritura es el proceso de anular la ilusoria estabilidad de identidades fijas, de hacer estallar la burbuja de la seguridad ontológica que proviene de la familiaridad con el sitio lingüístico de cada uno. El políglota exhibe esa falsa seguridad. Él/ella es la Casandra de Christa Wolf: "Hasta ahora todo cuanto me ha ocurrido pulsó en mí una cuerda de respuesta. Éste es el secreto que me circunda y me mantiene entera. Hay algo de todos en mí, de manera que no he pertenecido completamente a nadie y hasta comprendí el aborrecimiento que sintieron por mí".[28] De manera que la escritura tiene que ver con desarticular la naturaleza sedentaria de las palabras, desestabilizar las significaciones del sentido común, desconstruir las formas establecidas de la conciencia.

En este sentido, los escritores pueden ser políglotas dentro de la misma lengua; uno puede hablar inglés y escribir en muchas formas diferentes de inglés. ¿Acaso lo que hicieron los grandes modernistas como Virginia Woolf, Gertrude Stein o –dentro de mis favoritos, el menor– James Joyce, no era inventar un nuevo dialecto inglés? ¿Qué otra cosa hacen Alice Walker y Toni Morrison sino rediseñar las fronteras de la ciudadela que era el idioma inglés? Llegar a ser un políglota en la propia lengua materna: eso es escribir. Françoise Collin, la teórica y escritora feminista belga-francesa hoy afincada en París, acuñó la expresión "l'immigrée blanche" –la inmigrante blanca– para caracterizar la condición de la persona que está en tránsito dentro de la lengua que le es más familiar; en su caso, entre el francés de Bélgica y el de Francia. Ese sentimiento de singularidad, si no ya de aislamiento, de las inmigrantes blancas puede ser enorme.

28. Christa Wolf, *Cassandra*, Londres, Virago Press, 1984.

Esta fascinación por la soledad de los espacios vacíos puede parecer afectada y hasta sonar a cierta postura elegante radical. No obstante, sostengo que este tipo de estética nómade es la contrapartida de la política de resistencia periférica a las nuevas formaciones hegemónicas. En otras palabras, no creo que pueda separarse la cuestión del estilo de las elecciones políticas. La elaboración de estilos y formas de representación que se ajusten a nuestra situación histórica es una parte esencial del proceso de aceptar la economía transnacional posmoderna en la que vivimos.

Nomadismo: progresión vertiginosa hacia la desconstrucción de la identidad; molecularización del yo. Como lo expresa Trinh T. Minh-ha: "Escribir es llegar a ser. No llegar a ser una escritora (o una poetisa), sino llegar a ser, de manera intransitiva. No cuando la escritura adopta una política o ideas fundamentales establecidas, sino cuando traza para sí líneas de fuga".[29] La escritura políglota, nómade, desprecia la comunicación dominante; el embotellamiento de significaciones que se agolpan esperando ser admitidas a las puertas de la ciudad crea esa forma de contaminación que se conoce como "sentido común". La escritura nómade, en cambio, anhela el desierto, las zonas de silencio que se extienden entre las cacofonías oficiales, en un flirteo con una no pertenencia y una condición de extranjería radicales. Colette, en *La vagabunda*, lo capta maravillosamente: "*Personne ne m'attend, moi, sur une route qui ne mène ni à la gloire, ni à la richesse, ni à l'amour*". [Nadie me espera, en una carretera que no conduce ni a la gloria, ni a la riqueza, ni al amor].[30]

Escribir es un proceso no sólo de traducción constante sino también de adaptaciones sucesivas a diferentes realidades culturales. Nicole Ward Jouve, la teórica literaria británica nacida en Francia, que también escribió ampliamente sobre Colette, señala

29. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, ob. cit., pág. 19.

30. Colette, *La Vagobonde*, 1920, reeditado, París, Albin Michel, Livres de Poche, 1983, pág. 26. [Ed. cast.: *La vagabunda*, Barcelona, Argos, 1981.]

esta cuestión vigorosamente antes de abordar su propio multiculturalismo.[31] Como estilo intelectual, el nomadismo consiste, no tanto en carecer de hogar, como en ser capaz de recrear el propio hogar en cualquier parte.[32] El nómade, la nómade, lleva sus pertenencias esenciales con él/ella adonde sea que vaya, y puede recrear una base hogareña en cualquier lugar.

Creo que muchas de las cosas que escribo son cartografías, es decir, que practico una especie de paisajismo intelectual que me proporciona un horizonte, un marco de referencia, dentro del cual puedo orientarme, mudarme de aquí para allá e instalar mi propia tienda teorética. Por lo tanto, no es casualidad que la imagen del mapa o del trazado de un mapa esté presente tan a menudo en mis textos. La frecuencia de la metáfora espacial expresa la simultaneidad de la condición nómade y de la necesidad de trazar mapas; cada texto es como un campamento: deja huella de los lugares en los que he estado, en el paisaje cambiante de mi singularidad.

La falta de un hogar como una condición elegida también expresa la elección de una forma situada de heterogeneidad, que tiendo a exhibir en mi estilo de escritura (véase "Hacia una nueva representación del sujeto"). ¿Es acaso sorprendente, pues, que cada texto parezca surgir del otro, mediante un lento proceso de acrecentamiento? Mi pensamiento avanza mientras voy agregando gradualmente pequeñas piezas o relámpagos de percepción colorida en un lienzo ya existente. Como pienso en pasos sucesivos, a veces el proceso se me adelanta y las ideas crecen como una asombrosa ameba, para mi propia sorpresa y deleite.[33]

31. Nicole Ward Jouve, *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

32. Le agradezco a Mieke Aerts por señalarme esta cuestión en un viaje en tren a Kassel, Alemania. ¿Qué mejor lugar para un comentario tan perceptivo?

33. Les agradezco a Patricia Yaeger y a Naomi Schor, quienes, independientemente una de la otra, me llamaron la atención sobre este punto. Estoy particularmente en deuda con la primera por haber sido quien me sugirió esta expresión.

El nómade y el cartógrafo proceden de manera semejante porque ambos comparten una necesidad situacional, pero sólo el nómade sabe leer mapas invisibles o mapas escritos en el viento, en la arena, en las piedras o en la floresta. El escritor trotamundos.

Bruce Chatwin, en su libro *The Songlines*,[34] muestra admirablemente hasta qué punto, entre los gitanos, los aborígenes australianos y otras tribus, la identidad del nómade consiste en memorizar la poesía oral, que es una elaborada y exacta descripción de los territorios que debe cruzar en su trayecto sin fin. Una geografía totémica marca este tipo de identidad. El desierto es un gigante mapa de signos para aquellos que saben leerlos, para aquellos que pueden cantar mientras viajan a través del páramo.

En *Las ciudades invisibles*,[35] Italo Calvino, el escritor italiano que pasó la mayor parte de su vida en París, hace que su héroe, Marco Polo, exhiba la habilidad nómade de memorizar mapas imperceptibles. Marco Polo lee el tablero de ajedrez en el que juega con el Kublai Khan. Partiendo de un pequeño rasguño en la madera del tablero, es capaz de reconstruir su genealogía, remontarse al tipo de árbol con que fue confeccionado, determinar el origen y la estructura de esos árboles y el tipo de artesanía utilizada para fabricar el tablero. El mapa es invisible o, más bien, sólo puede ser interpretado por aquellos que fueron entrenados en el arte de leer signos de tinta invisible.

Luce Irigaray, una filósofa nacida en Bélgica que vive en Francia como una inmigrante dentro de su misma lengua y que es seguida y comprendida principalmente en Italia (donde el ex Partido Comunista la nombró asesora), anota cuidadosamente en sus últimos libros el lugar y la fecha en que escribió cada artículo. Aprecio su precisión cartográfica y la considero como una especie de ética situada: la política de la localización aplicada a la escritura.

34. Bruce Chatwin, *The Songlines*, Londres, Picador, 1988.

35. Italo Calvino, *Le citta invisibili*, Turín, Einaudi, 1972. [Ed. cast.: *Las ciudades invisibles*, Barcelona, Edhasa, 1984.]

Si yo hiciera lo mismo en el caso de los artículos reunidos en este volumen, tendría que anotar lugares tales como Jyvaskula, en la zona central de Finlandia; Melbourne, en el sudoeste de Australia; Verona, en el norte de Italia; Utrecht en la Holanda central, etc. Este modo de escribir también abarca conversaciones e intercambios con otras entidades transmóviles, extranjeros sin los cuales la vida intelectual de muchas metrópolis del mundo se extinguiría: los norteamericanos en París, los holandeses, italianos, canadienses y australianos en todas partes; los afronorteamericanos, los africanos belgas y los norteamericanos en todo tipo de variaciones compuestas: judíos norteamericanos y judíos parisienses; británicos poscoloniales, palestinos e israelíes.

Entre estos intelectuales nómades se destacan las feministas, quienes forman el núcleo de ese contingente "transatlántico" sobre el que Alice Jardine ha escrito con tanta elocuencia.[36] Estoy muy impresionada por la gran cantidad de mujeres que conozco con orígenes culturales mezclados que están comprometidas muy activamente con el movimiento feminista; en mi experiencia, el movimiento ha proporcionado estabilidad en medio de condiciones cambiantes y de contextos que se modifican permanentemente. A veces pienso que esa mezcla de intelectuales radicales es la marca de una época, y que esa especie de movilidad ha ido decreciendo últimamente. Por ejemplo, Nancy Huston, una anglocanadiense que se instaló felizmente en el idioma francés para convertirse en una ensayista y novelista prolífica, y la novelista argelinofrancesa Leila Sebbar, han escrito con gran sensibilidad sobre la mezcla multicultural que caracterizó a la mayor parte de sus colegas intelectuales y amigos[37] en el París de la década de 1970. ¿Podría decirse lo mismo de la década de los noventa?

Tendría que señalar además que los ensayos reunidos aquí también experimentaron varios desplazamientos en su publicación: la mayor parte de ellos vieron la luz del día en periódicos

36. Alice Jardine, "Pre-Texts for the Transatlantic Feminist", *Yale French Studies*, diciembre de 1981, págs. 220-236.

37. Leila Sebbar y Nancy Huston, *Lettres Parisiennes*, París, Barrault, 1986.

para minorías, revistas sobre estudios de las mujeres o en ese espacio peculiar que en las publicaciones corrientes se conoce como "edición especial feminista". Todos ellos fueron publicados en países que no eran el mismo en el que yo casualmente me encontraba viviendo cuando los escribí. A veces creo que hasta mi elección de localización dentro del campo de los estudios sobre la mujer es un reflejo de mi inclinación por el nomadismo, y con esto me refiero a mi deseo de eliminar todo apego a los discursos establecidos. Tiendo a considerar los estudios sobre la mujer como una nueva frontera y a sentirme incómoda dentro de los discursos hegemónicos. ¿Tendrán todos los nómades una vocación por ser minoría? Más adelante volveré a referirme a este tema.

Lo que me ha quedado claro con el correr de los años es que sin tales dislocaciones geográficas yo no podría haber escrito nada, y lo que escribo no es literatura de viajes. Pero siento un afecto especial por los lugares de tránsito que están incluidos en los viajes: las salas de las estaciones y de los aeropuertos, los tranvías, los autobuses de servicio continuo, los mostradores de embarque; zonas intermedias en las que todos los vínculos quedan suspendidos y el tiempo se extiende a una especie de presente continuo; oasis de no pertenencia, espacios de desapego. Tierras que no son de hombres ni de mujeres.

Quizá sea por ello que esos espacios abiertos, públicos, de transición, son para los artistas contemporáneos lugares privilegiados de creación.[38] En el "Decade Show", realizado en el Nuevo Museo de Arte Contemporáneo de Nueva York, en 1990, la artista Martha Rosler exhibió una pieza de instalación llamada *En el lugar de lo público (1983-1990)* que consistía en una serie de enormes fotografías de lugares de transición, de paso, especialmente salas de aeropuertos y cintas transportadoras de equipajes, acompañadas por extensos comentarios inspirados por el filósofo marxista Henri Lefebvre. En la visión de Rosler, los espacios

38. Agradezco a Juul Hymans, de Radio Mundo, por ayudarme a formular esta idea.

públicos son sitios que marcan ritos de pasaje y que están sujetos a imperativos específicos de la cultura tales como horarios, ritmos de producción, direcciones permitidas y prohibidas, cargas y descargas, áreas de transición y espacios de transacciones. El espacio es una abstracción regida por la lógica de la economía de mercado y, como tal, "está penetrado por las relaciones sociales". El gran mérito de la obra de Rosler es haber captado ambos aspectos de estas zonas de tránsito: tanto su valor instrumental como su anonimato peculiarmente seductor. Las salas de los aeropuertos son lugares por los que uno pasa "sin registrar su paso"; como tales, son un microcosmos de sociedad contemporánea, que si bien puede ser postindustrial, exhibe sin embargo una forma más pura, es decir, más despiadada de lo que nunca exhibió antes, de agresión capitalista.

Las instalaciones en los espacios públicos, en zonas de paso, son también centrales para la obra de otras importantes artistas contemporáneas. Por ejemplo, las grandes carteleras de Barbara Krueger están estratégicamente colocadas en importantes intersecciones del centro de las metrópolis del mundo occidental. Esas carteleras anuncian "No necesitamos otro héroe" y "La vigilancia es el trabajo que los ocupa" con una fuerza que corta el aliento.[39] En estos tiempos de decadencia postindustrial del espacio urbano, artistas tales como Krueger se las arreglan para devolverle a la obra de arte el valor monumental que solía ser su prerrogativa en el pasado, preservando al mismo tiempo su naturaleza políticamente comprometida. Los mensajes contundentes de Krueger también son vigorizantes por su toque poderosamente feminista, su humorismo y su clara belleza.

De manera semejante, los paneles electrónicos de Jenny Holzer relampaguean en la silueta infestada de anuncios de nuestras ciudades y transmiten mensajes muy politizados y

39. Barbara Krueger, *We Won't Play Nature to Your Culture*, Londres, ICA, 1983; *Love for Sale*, Nueva York, Harry M. Abrams, 1990; "No progress in pleasure", en Carole S. Vance (comp.), *Pleasure and Danger*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984.

concientizadores: "El dinero crea el gusto", "La propiedad crea el delito", "La tortura es salvaje", etc.[40] Holzer utiliza también los espacios de los aeropuertos, especialmente los carteles de información de las cintas de equipajes, para transmitir este tipo de mensajes sorprendentes, por ejemplo: "La falta de carisma puede ser fatal", y algunos irónicos como "Si usted se hubiese comportado amablemente, los comunistas no existirían", o "¿Qué país debería adoptar uno si odia a los pobres?".

Rozler, Krueger y Holzer son perfectos ejemplos de artistas posmodernas, perceptivas y no nostálgicas que se apropian de los espacios públicos con propósitos creativos y políticos. En sus manos, las áreas de tránsito y paso se transforman en equivalentes contemporáneos del desierto, no sólo a causa de la enorme y alienante soledad que las caracteriza, sino también porque están profundamente marcadas por signos y carteles que indican una multitud de direcciones posibles, a las cuales la artista le agrega la suya, inesperada y provocativa.

El espacio urbano es, por lo tanto, un mapa enorme que exige aptitudes especiales de decodificación e interpretación; en manos de estas artistas la ciudad también se transforma en texto, en artefacto significante. Brunhilde Biebuyck (una belga nacida en el Zaire, que nunca vivió en Bélgica, creció en diversos lugares de los Estados Unidos, incluida la ciudad de Nueva York, donde pasó cuatro años, y se recibió de etnóloga para finalmente establecerse en Francia) y Mihaela Bacou (nacida en Rumania de padres latinomacedonios, vivió en Grecia y luego se estableció en París como investigadora) reunieron una impresionante colección de ilustraciones murales hechas con plantillas en las paredes parisienses. En un artículo que escribieron en colaboración sobre esta colección, destacan la expresividad de la ciudad, su resonancia acústica: la densidad multiestratificada de los mensajes que transmite.[41]

40. Jenny Holzer, Nueva York, Solomon R. Guggenheim, 1988.

41. Aunque desafortunadamente la colección de diapositivas aún continúa sin publicarse, la obra fue presentada en Brunhilde Biebuyck y Mihaela Bacou (comps.), "Paroles Urbaines", *Cahiers de littérature orale*, n° 24, 1988.

Por consiguiente, los espacios públicos como sitios de creatividad ponen de relieve una paradoja: están cargados de significación y al mismo tiempo son profundamente anónimos; son espacios de transición indiferentes, pero también puntos de reunión inspiradores, de revelación visionaria, de gran liberación de creatividad. El experimento musical hecho por Brian Eno con *Music for Airports* es otro fuerte argumento en este sentido: se trata de una apropiación creativa del corazón muerto de esas zonas un poco alucinantes que son los espacios públicos.[42] Sin embargo, los artistas no son los únicos interesados en las zonas de tránsito.

Una vez, al aterrizar en el Aeropuerto Internacional de París, vi todas esas áreas intermedias ocupadas por inmigrantes de diversas partes de lo que fuera el imperio francés; habían llegado hasta allí, pero no se les permitía entrar, de modo que habían acampado en esos lujosos lugares de tránsito y esperaban. El corazón muerto, panóptico de la nueva Comunidad Europea, los escudriñaría y no les franquearía la entrada fácilmente: los márgenes están atestados y la no pertenencia puede ser el infierno.[43]

NI MIGRANTE NI EXILIADA: LA FEMINISTA COMO NÓMADE

En la Europa actual el intelectual nómade políglota debe ofrecer elementos que ayuden a pensar en el uso excluyente, etnocéntrico, que se le da habitualmente al concepto de una Comunidad Común Europea y a las imágenes de una supuesta identidad europea intranacional que acompañan dicho concep-

42. Brian Eno, *Music for Airports*, EG Records EEG CD 17.

43. Quiero agradecerle a Christien Franken por haberme cedido esta expresión. Es una cita de Anne Aronson y Diana L. Swanson, "Graduate Women on the Brink: Writing as 'Outsiders Within'", *Women's Studies Quarterly*, n° 3 y 4, 1991, pág. 165.

to. Entre las imágenes de alteridad intercultural que son habituales hoy, destacaré las del exiliado y el migrante, antes de volver a la del nómade.

Ya en 1938, Virginia Woolf planteaba la cuestión: "En mi condición de mujer, no tengo país, en mi condición de mujer, no quiero un país, en mi condición de mujer, mi país es el mundo entero".[44] La identificación de la identidad femenina con una especie de exilio planetario llegó a ser desde entonces un topos de los estudios feministas, y escritoras tales como Hélène Cixous, judía parisiense nacida en Argelia,[45] y la belga francesa Luce Irigaray[46] hicieron hincapié en este punto.

No obstante, esa metáfora del exilio no me satisface del todo: ser "una ciudadana del mundo" puede parecer atractivo al principio, pero también puede constituir una táctica evasiva. Es como si todo lo que las mujeres tuvieran en común fuera un sentimiento de carencia de hogar, de carencia de país, de ausencia de un punto común de anclaje. Este enfoque no me resulta satisfactorio ni como diagnóstico de la condición actual (1993) de la mujer, ni como una visión del rol posible que pueda caberle en el futuro. Apoyándome en la noción de "la política de localización" (*politics of location*) de Adrienne Rich, creo que las generalizaciones sobre las mujeres deberían reconsiderarse prestando atención a las diferencias entre mujeres y explicándolas. Como observaba Alice Walker[47] en su respuesta a Virginia Woolf: ¿Esa indiferencia displicente no es acaso un privilegio de casta y de la condición de blanco? ¿Qué podía significar para la gente que nunca había tenido un hogar o un país de origen que pudiera recordar, como Phillis Wheatley en las plantaciones de esclavos de los Estados Unidos? ¿No es demasiado etnocéntrica la altanera

44. Virginia Woolf, *Three Guineas* (1938), reeditado, Londres, Penguin, 1978. [Ed. cast.: *Tres guineas*, Barcelona, Lumen, 1983.]

45. Hélène Cixous y Catherine Clément, *La jeune née*, París, UGE, 1975.

46. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977. [Ed. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Barcelona, Lumen, 1983.]

47. Alice Walker, *In Search of Our Mothers, Gardens*, Londres, The Women's Press, 1984.

metáfora del exilio planetario? En este fin de siglo, cuando Europa y otras partes del mundo se ven obligadas a afrontar el problema de los refugiados del este y del sur y los movimientos de poblaciones enteras que huyen de sus países de origen desgarrados por la guerra, cuestiones tales como el exilio y el derecho a pertenecer, el derecho de entrada, el derecho de asilo, son demasiado serias para ser utilizadas meramente como metáfora de un nuevo ideal.

En este sentido, es importante devolverle a la noción de "política de localización" la función política radical para la que fue concebida. Esta expresión se refiere a una práctica de diálogo entre diferentes genealogías corporizadas femeninas. Una localización, en el sentido que le da Rich al término, es no solamente una noción geopolítica, sino también una noción que únicamente puede ser vehiculizada por el lenguaje y, en consecuencia, sólo puede ser el objeto de relaciones imaginarias. De ahí que, aunque yo comparta las preocupaciones expresadas por Caren Kaplan en su análisis transnacional de este concepto[48] y también comparta su premura por usar la política de localización como una crítica de los modelos dominantes de hegemonía, también quiero sostener que no hay ninguna relación social que no sea vehiculizada por el lenguaje y que por lo tanto esté libre de construcciones imaginarias. En este sentido, una práctica feminista radical posmoderna exige que se preste atención a la identidad como conjunto de identificaciones y también a la subjetividad política como la búsqueda de lugares de resistencia.

Junto a la figuración del exiliado quiero evocar otra: la del migrante. El migrante no es un exiliado: él/ella tiene un destino claro; va de un punto al otro en el espacio con un propósito muy preciso. Hoy Europa es una entidad multicultural; el fenómeno de la migración económica ha creado en cada ciudad europea una serie de "subculturas" extranjeras, en las cuales habitualmente las

48. Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice", en Caren Kaplan e Inderpal Grewal (comps.), *Scattered Hegemonies*, ob. cit.

mujeres desempeñan el rol de fieles guardianas de la cultura de origen. No creo que existan vínculos efectivos entre las mujeres intelectuales "blancas" y las muchas "extranjeras radicadas en el país" que habitan hoy en Europa. Este problema se vuelve tanto más urgente en un momento en que el racismo y la xenofobia crecen día a día y renacen las ideologías nacionalistas.

El migrante soporta un estrecho vínculo con la estructura de clase; en la mayor parte de los países, los inmigrantes constituyen los grupos más perjudicados en el plano económico. La migración económica está en la médula misma de la nueva estratificación de clases de la Comunidad Europea actual. En contraste, el exiliado a menudo está motivado por razones políticas y en pocas ocasiones coincide con las clases inferiores; como ocurre en el caso del nómade, él/ella normalmente está más allá de toda clasificación, constituye una especie de unidad sin clase.

En oposición a las imágenes del migrante y del exiliado, quiero poner énfasis en la del nómade. El nómade no representa la falta de un hogar ni el desplazamiento compulsivo; es más bien una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido. Esta figuración expresa el deseo de una identidad hecha de transiciones, de desplazamientos sucesivos, de cambios coordinados, sin una unidad esencial y contra ella. Sin embargo, el sujeto nómade no está completamente desprovisto de unidad: su modo es el de patrones categóricos, estacionales, de movimiento a través de derroteros bastante establecidos. La suya es una cohesión engendrada por las repeticiones, los movimientos cíclicos, los desplazamientos rítmicos. En este sentido, yo tomaré al nómade como el prototipo del "hombre o la mujer de ideas";[49] como dice Deleuze, la clave de ser un nómade intelectual tiene que ver con cruzar fronteras, con el acto de ir, independientemente del destino de su viaje. "La vida del nómade es el *intermezzo*... El nómade es un vector de desterritorialización."[50]

49. Dale Spender, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, Londres, The Women's Press, 1982.

50. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Nomadology: The War Machine*, Nueva York, Semiotexte, 1986.

El nómade emprende las transiciones sin un propósito teleológico; Deleuze pone también como ejemplo de este modo nómade la figuración del "rizoma". El rizoma es una raíz que crece bajo tierra hacia los costados; Deleuze la elige en contraste con las raíces lineales de los árboles. Por extensión, es "como si" el modo rizomático expresara una forma de pensamiento no falocéntrica: secreta, lateral, extendida, opuesta a las ramificaciones visibles, verticales, de los árboles occidentales del conocimiento. Por extensión, el rizoma representa una ontología política nómade que –no muy diferente del "*cyborg*" de Donna Haraway (véase "Hacia una nueva representación del sujeto")– brinda bases móviles para una visión posthumanista de la subjetividad. La conciencia nómade es una forma de resistencia política a las visiones hegemónicas y excluyentes de la subjetividad.

La conciencia nómade es también una posición epistemológica. En su obra sobre la ciencia contemporánea, Isabelle Stengers destaca el lugar que les corresponde a los "conceptos nómades" en la epistemología posmoderna.[51] De acuerdo con Stengers, los conceptos son nómades porque adquirieron la capacidad de pasar de un discurso científico a otro, con lo cual se desdibujan las fronteras disciplinarias, y éste es un privilegio histórico distintivo de la ciencia contemporánea. Esta propagación transdisciplinaria de conceptos tiene efectos positivos por cuanto permite la formación de interconexiones múltiples y transmigraciones de nociones, principalmente desde las ciencias "duras" a las "blandas". Basta con pensar en la suerte corrida por una noción como la de "complejidad" para apreciar la resonancia metafórica que obtuvieron algunos conceptos científicos en la cultura contemporánea en general. En cuanto al aspecto negativo, esta forma de nomadismo conceptual provoca, según Stengers, problemas de sobrecarga metafórica y, por consiguiente, de confusión, a los cuales ella se opone firmemente. En el estilo menos nómade que pueda darse, que es tan típico del pensamiento francés postestructuralista,

51. Isabelle Stengers, *D'une science à l'autre; Des concepts nomades*, París, Seuil, 1987.

Stengers termina por castigar el concepto mismo que dio sustento a su reflexión. Con esto se desecha el nomadismo y se exige una nueva "epistemología normativa" que evite las confusiones y permita establecer puntos de cruce transdisciplinario más claros y más explicables. Este llamamiento a crear un nuevo sistema de visa epistemológica relega el nomadismo a la poco feliz condición de un concepto que se evoca solamente con el fin de deslegitimarlo. Este repudio tiene sin embargo la ventaja de colocar los conceptos nómades, aunque sólo sea brevemente, en el centro del debate científico contemporáneo.

En un nivel más general, la historia de las ideas es siempre una historia nómade; las ideas son tan mortales como los seres humanos y están tan sujetas a las locas vueltas y giros de la historia como nosotros. La figura del nómade, en oposición a la del exiliado, nos permite pensar en una dispersión y una diseminación internacional de las ideas, no sólo sobre el modelo banal y hegemónico del turista o el viajero, sino también como formas de resistencia, como modos de preservar ideas que de otro modo podrían haber sido condenadas al olvido voluntario o a una amnesia producida colectivamente.

La distinción que estoy defendiendo entre el migrante, el exiliado y el nómade corresponde también a diferentes estilos y géneros y a diferentes relaciones con el tiempo.

El modo y el tiempo del estilo exiliado se basan en un agudo sentido de la condición de extranjero/a, unido a la percepción con frecuencia hostil del país huésped. La literatura del exilio, por ejemplo, se caracteriza por un sentimiento de pérdida o separación del país de origen, el cual, a menudo por razones políticas, es un horizonte perdido; hay algo de diáspora en todo esto. La memoria, la recordación y la meditación sobre las huellas acústicas de la lengua materna son un aspecto central de este género literario, como en el caso de *Infancia* de Nathalie Sarraute.[52] Trasladado en el tiempo, este género favorece un tipo

52. Nathalie Sarraute, *Enfance*, París, Gallimard, 1983. [Ed. cast.: *Infancia*, Madrid, Alfaguara, 1984.]

de flujo de reminiscencia, que yo traduciría en una especie de futuro perfecto: "Aquello habrá sido así...".

Por otra parte, el migrante se encuentra atrapado en un estado intermedio en el cual la narrativa del origen tiene el efecto de desestabilizar el presente. Esta literatura migrante tiene que ver con un presente suspendido, frecuentemente imposible; tiene que ver con pérdidas, nostalgia y horizontes cerrados. El pasado obra como una carga en la literatura migratoria; carga con una definición fosilizada de la lengua que marca la persistencia del pasado en el presente. El tiempo de verbo favorito del migrante es el presente perfecto.

La escritora italo-australiana Rosa Capiello ofrece un buen ejemplo de esto que acabamos de decir en su libro *Oh, Lucky Country*,[53] su devastadora respuesta a un texto australiano clásico de todos los tiempos, *The Lucky Country*.[54] En el libro de Capiello, toda la acción transcurre físicamente en la Australia blanca, pero dentro de comunidades multiculturales que componen un diversificado paisaje urbano. Todos los personajes de "nacionalidad compuesta" que conforman este tapiz humano son inmigrantes puros, que viven según su propio sentido petrificado de identidad cultural, se comportan como si aún vivieran en sus países de origen y hablan un idioma que no es ni su lengua materna ni el inglés estándar, sino que constituye una mezcla inventada por ellos mismos. Mientras se desarrolla la trama, la autora rara vez describe o siquiera enfoca a los australianos blancos; éstos constituyen una especie de horizonte distante e inalcanzable, por lo que llegan a ser un objeto permanente de anhelo y temor. Y en el caso de los aborígenes australianos, quedan confinados meramente a la invisibilidad, por lo tanto sumergidos en una alteridad irredenta. El efecto general es de una enorme desolación, de una hibridación sin un jubiloso alivio creativo.

53. Rosa Capiello, *Oh, Lucky Country!*, University of Queensland Press, St. Lucie, 1984.

54. Donald Horne, *The Lucky Country*, Londres, Penguin, 1966.

Yuxtapuesta al género migratorio, la literatura poscolonial tiene un matiz diferente, porque en ese caso lo que activa el sentimiento del país o la cultura de origen es una forma política o algún otro tipo de resistencia a las condiciones ofrecidas por la cultura que recibe al inmigrante. Como consecuencia de ello, para el sujeto poscolonial el tiempo no queda petrificado y la memoria del pasado no constituye un obstáculo que entorpezca el acceso a un presente cambiado. Muy por el contrario, el impulso ético que sustenta el modo poscolonial transforma la cultura original en una experiencia vívida que funciona como norma de referencia. El sujeto poscolonial no percibe la cultura del país que lo acoge como inalcanzable y distante, sino que se opone a ella directamente, a veces casi físicamente. En su esclarecedor análisis de los *Versos satánicos* de Salman Rushdie,[55] la pensadora poscolonial indo-norteamericana Gayatri Spivak hace una distinción política y epistemológica entre la migración metropolitana y la condición poscolonial.

Lo que sostengo es que la conciencia nómade es análoga a lo que Foucault llamó la contramemoria, es una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las formas dominantes de representación del yo. Las feministas –u otros intelectuales críticos que adoptan la posición de sujetos nómades– son quienes no se permiten olvidar la injusticia y la pobreza simbólica: su memoria se activa contra la corriente; representan una rebelión de los saberes sojuzgados. El tiempo del nómade es el imperfecto: es activo, continuo; la trayectoria nómade lleva una velocidad controlada. El estilo nómade tiene que ver con las transiciones y los pasos sin destinos predeterminados ni tierras de origen perdidas. La relación del nómade con la tierra es una relación de apego transitorio y de frecuentación cíclica; como antítesis del granjero, el nómade recolecta, cosecha e intercambia pero no explota la tierra.

En consecuencia, existe un fuerte vínculo entre los nómades y la violencia; la crueldad de los desarraigados puede ser

55. Gayatri C. Spivak, "Reading the Satanic verses", *Third Text*, verano de 1990, págs. 41-60.

pasmosa. Desde la noche de los tiempos, las tribus nómades han sido lo que Deleuze llama "máquinas de guerra", es decir, bandas armadas perfectamente entrenadas. Los asaltos, los saqueos de ciudades, el pillaje, la matanza de la población sedentaria son la respuesta del nómade a la agricultura. Creo que vale la pena destacar este aspecto para comprender la densidad política de la figura del nómade; al tratar este tipo de conciencia, uno tiene por lo tanto que afrontar las difíciles cuestiones de la violencia, la rebelión armada, la destrucción y la pulsión de muerte.

En un sugestivo estudio de los vínculos entre las vanguardias artísticas europeas, desde el movimiento dadaísta de comienzos de este siglo a los indios metropolitanos italianos de mediados de la década de 1970, Sadie Plant señala esta cuestión enérgicamente: "Es allí, en las aventuras y las derrotas de generaciones de revolucionarios, saboteadores, artistas y poetas, donde se corporiza incontables veces la lucha por escapar a los códigos y subvertirlos, teorizada por Deleuze y Guattari".[56]

El análisis de Plant pone en primer plano la persistencia del rasgo nómade en los movimientos políticos contemporáneos, desde los "*hippies*" y los "gitanos *new age*", los campamentos de paz, los festivales musicales, los *happenings* feministas, hasta la violencia en espiral de los grupos terroristas tales como las Brigadas Rojas italianas, que son máquinas de guerra total lanzadas contra el Estado.

Pier Paolo Pasolini, que nació en Bologna, creció a cuarenta kilómetros al sur de mi pueblo y fue asesinado en Roma, ofreció uno de los análisis más sorprendentes de la violencia de Estado en sus relatos sobre la tenebrosa política italiana de los años de terrorismo comprendidos entre 1968 y 1977: los años "de plomo" que concluyeron con el asesinato del político Moro.[57] Pasolini señala la similitud casi extraordinaria entre la violencia de Estado

56. Sadie Plant, "Nomads and revolutionaries", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24, n° 1, enero de 1993, págs. 88-101, citado de la pág. 89.

57. Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Turín, Garzanti, 1975. [Ed. cast.: *Escritos corsarios*, Barcelona, Planeta, 1983.]

y la violencia terrorista en el contexto italiano; sin embargo, hace ciertas distinciones entre ellas a fin de defender la posibilidad de una política radical no violenta.

Varios críticos han comentado también las características tribales adquiridas por las contraculturas urbanas, que incluyen fenómenos tales como los disturbios y saqueos. Observando los análisis de la crítica situación posmoderna como la decadencia del Estado-nación,[58] impresiona ver la correlación entre la violencia de los aparatos estatales y el neonomadismo de los disturbios suburbanos y especialmente de la cultura urbana del centro de las ciudades.

La estructura central para comprender la violencia nómade es en realidad la oposición de la ciudad al espacio del desierto; Bruce Chatwin describe la ciudad como un jardín superpuesto sobre un redil de ovejas: un espacio de agricultura y cría de ovejas, es decir, un espacio de almacenamiento sedentario y acumulación de riquezas. Como tal, es diametralmente opuesto al espacio abierto: el *noumos*, o parcela de tierra, es la raíz etimológica de *nómade*, que significa el mayor del clan, quien supervisa la ubicación de las pasturas para la tribu. Por extensión, *nomos*, llega a significar la ley: de ahí nos vienen términos tales como *némesis*, que se refiere a la apropiación de la justicia divina. Casi todas las expresiones monetarias también tienen este origen pastoral: *nomisma* significa moneda acuñada, y de allí procede la palabra *numismática*. Las palabras conectadas con el dinero –tales como *pecuniario*– tienen su raíz en la palabra que nombra a la oveja: *pecus*, *pecoris*.

Deleuze confirma lo que dice Chatwin: el *noumos* es un principio de distribución de la tierra y, como tal, viene a representar la oposición del poder de la *polis*, porque aquél era un espacio sin murallas ni fronteras. Era el espacio pastoral,

58. Véase, por ejemplo, Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1977. [Ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.]; véase también, Frederic Jameson, *Postmodernism; or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1992. [Ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995.]

abierto, nómade, en oposición al cual se erigieron los poderes sedentarios de la ciudad. Espacio metropolitano versus trayectorias nómades.

En consecuencia, la violencia nómade se opone a la violencia del aparato estatal: la tribu es el contraejército, es decir, el espacio en el que gobiernan los guerreros. ¿Es por eso que los nómades siempre fueron perseguidos por el Estado como peligrosos criminales? El luchador nómade llega a ser a su vez la víctima de la represión estatal. ¿Es por eso que en los campos de concentración nazis fueron asesinados tantos gitanos? ¿Era el temor a su movilidad lo que robustecía las manos que apretaban sus cuellos? ¿Es por eso que en África hoy se asesina brutalmente a los tuareg? La violencia nómade y la violencia del Estado son imágenes especulares, divididas por una hostilidad antitética.

Las diferencias en el tipo de violencia son también una cuestión de diferencia de ritmos, es decir, de variaciones de intensidad o de velocidad. El ritmo intenso, móvil, de los raperos jóvenes del centro de la ciudad queda neutralizado por el uso como arma de combate que les dio el ejército norteamericano al *heavy metal* y a otras formas de *rock and roll*[59] durante su ataque contra Noriega en Panamá.[60] Esta diferencia del ritmo o la velocidad es aún más paradójica cuando uno piensa en el hecho de que el *rock and roll* surgió como una cultura subversiva contra el orden establecido. En su flexibilidad infinita, el capitalismo tardío se ha adaptado a la revolución del hard rock y le ha

59. No obstante, las feministas estuvieron entre las primeras en advertir y comentar la naturaleza agresiva de lo que polémicamente se llamó "*cock-rock*". Puede hallarse un análisis pertinente en Robyn Archer, *A Star Is Torn*, Londres, Virago, 1986.

60. El 20 de diciembre de 1989, en la Operación Causa Justa, 23.000 soldados norteamericanos con apoyo aéreo tomaron el control de Panamá para capturar al presidente rebelde Noriega; 230 personas murieron. Noriega se refugió en la Nunciatura Papal pero, después de que el edificio fuera bombardeado durante diez días con música de rock y otras medidas psicológicas, Noriega se entregó y fue llevado a Estados Unidos para afrontar las acusaciones de narcotráfico. Fuente: el artículo "Noriega" de *A Dictionary of Twentieth-Century World Biography*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1992.

encontrado astutas aplicaciones instrumentales. Sin embargo, probablemente sea más dificil explotar a los raperos en ese mismo grado.

Una escena retrospectiva ilustra mi ambivalencia en lo que se refiere a la cuestión de la violencia nómade: recuerdo a mi abuelo –un respetado miembro de la resistencia antifascista del norte de Italia– advirtiéndome que los gitanos "roban niños". Recuerdo haber observado con fascinación y temor a los primeros gitanos que llegaron a mi pueblo –que está apenas a 100 kilómetros de la frontera con Yugoslavia–: ¿realmente robaban niños? ¿Me robarían a mí? Y si me robaran, ¿dónde terminaría yo? Darme cuenta de que existía gente cuyo hogar estaba en la carretera me abrió una nueva dimensión. Retrospectivamente, el temor de los gitanos despertó en mí la primera sospecha atroz de que la carretera, la vieja y familiar carretera que se abría ante mi propia casa familiar, era una senda irresistible que podía conducirme a lugares tan lejanos como Melbourne, París o Utrecht. La sospecha de que las sólidas bases que yo me había acostumbrado a dar por descontadas podrían desaparecer en un instante espasmódico dejándome a mí también en la ruta. La sospecha de que seguir esa carretera podía ser fatal, como finalmente resultó.

Desde la descripción que Von Kleist hace de Pentesilea en la obra de teatro homónima de pasiones mortales, hasta la tragedia de Medea, una extranjera en una tierra ingrata, otras formas de violencia aparecen enfocadas en figuras femeninas nómades: una especie de encuentro tormentoso con las fuerzas hostiles del medio; un énfasis en la resistencia y el vigor físicos; un apoyarse en ritos y dramas a falta del templo de una religión establecida. En su libro *Donna in guerra,* la novelista italiana nacida en Sicilia y radicada en Roma, Dacia Maraini,[61] describe con apremiante lucidez la violencia de las mujeres rebeldes. Habitan el mundo hecho por los hombres como una forma prolongada y dolorosa de autoenajenación y, como consecuencia de ello, son capaces de tener arranques de gran violencia.

61. Dacia Maraini, *Donna in guerra,* Turín, Einaudi, 1975.

En los sujetos nómades hay una implacable y rigurosa especie de tenacidad; yo encuentro una potente evocación de ella en el ritmo chillón, obsesivo, de la voz de la muchacha vagabunda de *India Song*, una obra de magia cinematográfica de Marguerite Duras, la artista francesa criada en el sudeste asiático colonial. No obstante, también reconozco esa tenacidad en el ritmo demoníaco, inexorable, de *In Memoriam to Identity*[62] de Kathy Acker, en su pasión visceral por las transformaciones nómades y en su don deleuzeano para mostrar el carácter reversible de las situaciones y las personas: su capacidad fronteriza para personificar, imitar y entrar en intersección con una infinidad de "otros".

EL NOMADISMO FEMINISTA POSMODERNO

La figuración del nómade es una forma de intervenir en el debate entre el feminismo y la crisis posmoderna de valores y representaciones del sujeto. Al estar situada como europea en un contexto en el cual el término *posmodernismo* sólo ha obtenido un consenso como noción arquitectónica, debo emplear ahora el término *postestructuralismo* para referirme al discurso teórico sobre la crisis del sujeto.

En *Patterns of Dissonance*,[63] al tiempo que dejaba establecido mi escepticismo en relación con la idea de que la "crisis" de valores se produce simultáneamente con la aparición histórica del feminismo, he sido particularmente crítica respecto del surgimiento de nuevas imágenes –creadas por los varones– de lo femenino como el prototipo de esa identidad escindida, fluida y multicentrada que el posmodernismo parece favorecer. Sin embargo, quiero defender al mismo tiempo la importancia que tiene el postestructuralismo en mi intento de imaginar de manera

62. Kathy Acker, *In Memoriam to Identity*, Nueva York, Pantheon Books, 1990.

63. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

diferente –de un modo nómade–, tanto el proceso de pensamiento como al sujeto pensante.

Lo mismo que los nómades reales –que hoy son una especie en peligro, amenazada por la extinción–, el pensamiento nómade es una posición minoritaria. Mi defensa del nomadismo se debe, pues, a mi percepción históricamente vulnerable del movimiento de pensamiento conocido como postestructuralismo y de las actividades políticas y teóricas que lo hicieron atractivo para mi generación. Los pensadores de la persuasión subversiva como Foucault, Irigaray y Deleuze (véase "La ética de la diferencia sexual: el caso de Foucault e Irigaray") tienen poca o ninguna oportunidad de imponer su propio programa filosófico y sus prioridades teóricas en estos tenebrosos días de fin de siglo. El particular estilo filosófico de estos autores, las preguntas radicales que formulan, su compromiso con el cambio y las transformaciones en la vida cotidiana así como en su enseñanza de la historia de la filosofía fueron barridos por los vientos del neoconservadurismo que soplan hoy por la Comunidad Europea. Su pensamiento es una parte de la izquierda intelectual que ha sido históricamente rechazada en favor de cualquiera de las formas de neopositivismo o de tibio neoliberalismo por las que pasamos hoy. Esto implica también que aquellos lugares en los que ha de prolongarse el pensamiento postestructuralista son no filosóficos o extrafilosóficos. Creo que el feminismo es uno de los foros donde podría continuar desarrollándose la esencia del debate postestructuralista: es una de las vías de escape para las ideas que de otro modo terminarían por extinguirse. El postestructuralismo puede sobrevivir siguiendo la ruta nómade del feminismo, pero ¿lo hará?

Uno de los puntos de intersección entre las filosofías postestructuralistas y la teoría feminista es el deseo de dejar atrás el modo lineal del pensamiento intelectual, el estilo teleológicamente ordenado de argumentación que a la mayoría de nosotros nos enseñaron a respetar y emular. Según mi experiencia, éste termina alentando la repetición y la obediencia a una tradición canónica que impone el carácter incuestionablemente sagrado de ciertos

textos: *los* textos de la gran tradición filosófica humanista. Yo quisiera oponerles una forma apasionada de posthumanismo, basada en una ética nómade feminista.

Muy especialmente considero esencial que las mujeres se liberen de lo que la pensadora feminista ítalo-norteamericana –que eligió Holanda como uno de sus hogares–, Teresa de Lauretis, describe como "la trama edípica" del trabajo teorético. Es importante para las feministas romper con las pautas de identificación masculinas que impone la gran teoría, salirse de las estructuras paralizantes de un estilo académico excluyente.[64] El nomadismo es una invitación a desidentificarnos del monologismo falocéntrico sedentario del pensamiento filosófico y una invitación a comenzar a cultivar el arte de la deslealtad a la civilización, que propone Adrienne Rich, o más bien a cultivar esa forma de saludable desdén por las convenciones, tanto académicas como intelectuales, que inauguró y propagó la segunda ola feminista.

En general, las filósofas feministas no brillan por su nomadismo radical; por el contrario, tienden a encarnar el síndrome de la hija obediente o, alternativamente, el de la devota ama de casa.[65] Esto confirma un apego corporativo a la disciplina y una fuerte identificación con sus maestros; muchas feministas se esfuerzan por preservar o siquiera rescatar la idea misma de que la filosofía en realidad *importa*. No sorprende, pues, que las nociones postestructuralistas de la muerte del sujeto filosófico y la crisis de la filosofía con frecuencia encuentran a sus oponentes más vehementes en las mujeres del campo de la filosofía.[66]

A la luz de la posición que acabo de esbozar, quiero defender el ataque que hacen los postestructuralistas al humanismo filosófico, aunque les critico al mismo tiempo su ceguera ante la

64. Sobre este punto, véase Nancy Miller, *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

65. Este último síndrome aparece inteligentemente revelado por Michelle le Doeuff en su *L'imaginaire philosophique*, París, Payot, 1984.

66. Michelle le Doeuff es la primera en ofrecer un ejemplo paradójico de esta actitud de rechazo del postestructuralismo.

cuestión del género. La única teoría que siento que puedo practicar es aquella que tanto Irigaray como Deleuze defienden como forma de creación de nuevos modos de pensamiento. Me interesan solamente los sistemas de pensamiento o los marcos conceptuales que pueden ayudarme a reflexionar sobre el cambio, la transformación, las transiciones de la vida. Quiero proponer un proyecto creativo, no reactivo, emancipado de la fuerza opresora del enfoque teórico tradicional. Y considero que la teoría feminista es el sitio de pasaje del pensamiento logocéntrico sedentario al pensamiento nómade creativo.

Para mí, el feminismo es una práctica, así como un impulso creativo, que apunta a afirmar la diferencia sexual como una fuerza positiva. El nuevo sujeto nómade feminista que sostiene este proyecto es una entidad política y epistemológica que debe ser definida y afirmada por las mujeres en la confrontación de sus múltiples diferencias de clase, raza, edad, estilo de vida y preferencia sexual. De acuerdo con esto, veo al feminismo actual como la actividad destinada a articular las cuestiones de la identidad del individuo, del cuerpo y del género con las cuestiones relacionadas con la subjetividad política, y a conectarlas, tanto con el problema del conocimiento como con el de la legitimación epistemológica.

Desde mi perspectiva, una de las cuestiones centrales que están en juego en este proyecto es cómo conciliar la historicidad y, por consiguiente, la acción, con el deseo (inconsciente) de cambio. La tarea más difícil es cómo unir la voluntad de cambio con el deseo de lo nuevo, lo cual implica la construcción de nuevos sujetos deseantes.

Esta dificultad responde al hecho de que es muy difícil cambiar las estructuras internas, psíquicas o inconscientes, mediante la mera volición. Las razones del psicoanálisis se basan precisamente en la necesidad de reconocer y respetar el dolor que implican los procesos de cambio y transformación. Las transformaciones en profundidad son tan dolorosas como lentas. Si las mujeres feministas quieren proponer una política efectiva, deben tener presente la distinción de niveles entre las elecciones políticas

deliberadas y los deseos inconscientes, y deben tratar de desarrollar estrategias que se adapten a cada uno de ellos. Doblegar la voluntad al deseo o postular la primacía de uno sobre el otro son movimientos igualmente inadecuados. Como he sostenido (véase "La diferencia sexual como proyecto político nómade"), cada nivel debe ser respetado en su complejidad, aunque es necesario desarrollar puntos de transición y de superposición. No es posible tomar atajos hacia el inconsciente; las mujeres que tratan de hacer trampas en este sentido –especialmente las mujeres feministas– están jugando con fuego. Llamo "ética de la diferencia sexual" –adaptando el concepto propuesto por Luce Irigaray– a un proyecto nómade feminista que da lugar a las contradicciones internas e intenta negociar entre las estructuras inconscientes del deseo y las elecciones políticas conscientes. En este sentido, el feminismo es una forma de conciencia múltiple de las diferencias.

En otras palabras, mi trabajo en este momento se concentra en la intersección de la identidad, la subjetividad y la epistemología en una perspectiva postestructuralista de la diferencia sexual. La cuestión central es la interconectividad entre identidad, subjetividad y poder. Siendo el yo una especie de red de puntos interrelacionados, la pregunta que me hago es, pues: ¿mediante qué tipo de interconexiones, desvíos y líneas de fuga puede uno producir un conocimiento feminista sin establecerse en una nueva normatividad?

Ante estas cuestiones, sugiero que las feministas y los demás intelectuales críticos cultiven hoy una conciencia nómade. Esta forma de conciencia combina rasgos que habitualmente se perciben como opuestos, esto es, la posesión de un sentido de identidad que no se base en lo fijo sino en lo contingente. La conciencia nómade combina la coherencia con la movilidad. Apunta a reconcebir la unidad del sujeto, sin referencia a las creencias humanistas, sin oposiciones dualistas, y vincula en cambio el cuerpo y la mente en una nueva serie de transiciones intensivas y a menudo intransitivas.

La tarea de la feminista posmoderna es imaginar la manera de respetar la diversidad cultural sin caer en el relativismo o la

desesperanza política. El relativismo es una trampa por cuanto socava las bases de posibles interalianzas o coaliciones políticas. Para las feministas nómades en particular el desafío consiste en descubrir cómo conjugar la perspectiva multiestratificada, multicultural, con la responsabilidad ante y por su género.

El concepto de postura "situada" no es en sí mismo nómade; por el contrario, puede entenderse como la necesidad de contar con bases firmes. En una convincente defensa de la noción de exilio, contra lo que ella percibe como un abandono posmoderno de lo político, Seyla Benhabib aclara varios puntos.[67] Esta autora hace hincapié en la permanencia histórica de la imagen del intelectual como alguien que ocupa un espacio exterior a los muros de la ciudad, que vive en una especie de exilio social, porque él/ella repudia los valores inmanentes de la sociedad. Benhabib define este espacio en relación con la idea de utopía, que literalmente significa "ninguna parte" o "ningún lugar". De acuerdo con Benhabib, no es posible legitimar ninguna crítica, ni política ni social, sin alguna creencia en un espacio utópico de crítica. Adoptando una firme postura contra la celebración posmoderna de la pérdida de fronteras y la mayor inseguridad territorial, que ella entiende como un debilitamiento político, Benhabib sostiene que, a esta altura de los acontecimientos, nuestra mejor opción es una forma situada de crítica, es decir, un tipo temporario de exilio. En lo que se refiere a la subjetividad, lo mejor que podemos ofrecer es una visión del *sí mismo* como una entidad autónoma, dotada sin embargo de los límites fluidos del yo y con capacidad de acción y de responsabilidad.

Si bien comparto el impulso ético de Benhabib por fortalecer la capacidad de acción política de las mujeres sin volver a caer en una visión esencialista del sujeto, no puedo coincidir con el énfasis que ella pone en el exilio. De acuerdo con las distinciones que señalé antes, la figuración central para caracterizar la subjetividad posmoderna no es la del exilio marginado, sino antes bien la de un nomadismo activo. El intelectual crítico que acampa

67. Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

a las puertas de la ciudad no busca que se lo vuelva a admitir en ella, sino que más bien está descansando antes de lanzarse a cruzar la siguiente extensión del desierto. El pensamiento crítico no es una diáspora de los pocos elegidos sino que es un abandono masivo de la *polis* logocéntrica, del supuesto "centro" del imperio, por parte de seres pensantes, críticos y resistentes. Mientras para Benhabib la normatividad del régimen falogocéntrico es negociable y reparable, para mí está más allá de toda reparación. El nomadismo es también, pues, un gesto de falta de confianza en la capacidad de la *polis* para desarticular las bases de poder en las cuales se apoya.

La utopía o no lugar que persiguen los postestructuralistas es, por consiguiente, una senda nómade que se adapta a diferentes reglas y diferentes propósitos. Yo definiré esta especie de utopía posthumana como una esperanza política de encontrar un punto para salir del falogocentrismo; es la base para la construcción de la conciencia nómade. El pensamiento nómade es el proyecto que consiste en expresar y nombrar figuraciones diferentes para representar este tipo de subjetividad descentrada.

Políticamente, el estilo nómade expresa mis dudas sobre la capacidad de la gran teoría para reflexionar sobre las cuestiones mismas que yo considero esenciales: el falogocentrismo, el etnocentrismo, el carácter positivo de la diferencia. La forma de pensar de la filosofía, como una disciplina del pensamiento, es en alto grado falogocéntrica y antinómade; mantiene un vínculo privilegiado con la dominación, el poder y la violencia, y, en consecuencia, *requiere* mecanismos de exclusión y dominación como parte de sus prácticas habituales. La filosofía se crea a sí misma, tanto por medio de lo que excluye como por lo que afirma. La gran teoría, especialmente la filosofía, postula sus valores mediante la exclusión de muchos: no hombres, no blancos, no instruidos, etc. La necesidad estructural de esas figuraciones peyorativas de la alteridad me hace dudar de la capacidad teorética, sin mencionar la voluntad moral y política, del discurso teórico para obrar de un modo no hegemónico y no excluyente.

De manera aún más específica, mi trabajo sobre el nomadismo hizo que me diera cuenta de la existencia de una especie de aporía estructural en el discurso teorético convencional y especialmente en la filosofía. El discurso, en su sentido postestructuralista de un proceso de producción de ideas, conocimiento, textos y ciencias, es algo con lo que se relaciona la teoría y sobre lo cual se basa, a fin de codificar y sistematizar su diversidad en una norma científica aceptable. No obstante, la normatividad de la gran teoría es también su limitación, porque siendo el discurso una compleja red de efectos de verdad interrelacionados, excede el poder de codificación de la teoría. De ahí que la filosofía tenga que "correr tras" todo tipo de nuevos discursos (de las mujeres, de los sujetos poscoloniales, de los medios audiovisuales, de otras nuevas tecnologías, etc.) a fin de incorporarlos y codificarlos. Como nos recuerda Donna Haraway, la gran teoría es una máquina caníbal destinada a asimilar todos los cuerpos nuevos y hasta los extraños. Afortunadamente, los nómades pueden correr más velozmente y soportar viajes más largos que la mayoría de las personas: por lo tanto no pueden ser asimilados fácilmente.

Ser nómade, vivir en transición, no significa que uno no pueda o no quiera crear aquellas bases estables y tranquilizadoras para la identidad que le permiten a cada uno desenvolverse en una comunidad. Antes bien, la conciencia nómade consiste en no adoptar ningún tipo de identidad como permanente. El nómade sólo está de paso: él/ella establece esas conexiones necesariamente situadas que lo/la ayudan a sobrevivir, pero nunca acepta plenamente los límites de una identidad nacional, fija. El nómade no tiene pasaporte; o tiene demasiados.

La mejor manera de representar concretamente la imagen del nómade es trasladándola a la política institucional. Para mí, la conciencia nómade está en el corazón mismo del proyecto de estudios de la mujer, tal como lo practicamos en Utrecht. La experiencia ha mostrado que para instrumentar y sostener con éxito proyectos feministas institucionalizados es necesario contar

con una mezcla pragmática de estructuras autónomas y prácticas integradas. El nomadismo epistemológico que sostiene la práctica de la enseñanza y la investigación feministas no sólo *no* excluye prácticas institucionalizadas más "sedentarias", sino que además nos prepara mejor para jugar el juego institucional, porque nos permite tomar una mayor distancia crítica de él.

Por ello, el curso de estudio que ofrecemos es un programa universitario plenamente reconocido en la facultad de humanidades, pero su personal está compuesto por académicas adjuntas a un departamento autónomo de estudios para la mujer y depende única y enteramente de la autoridad de un profesorado *en* estudios de la mujer. Esto facilita todo el manejo del personal y las cuestiones administrativas relacionadas con este curso. Además, fomenta un espíritu interno de compromiso con la teoría feminista; la sensación de legitimidad favorece un acercamiento distendido e interesado con miembros de otros departamentos de la facultad.

En todo nuestro programa de grado, el enfoque es transdisciplinario, porque aunque somos autónomas en nuestro pensamiento, estamos integradas en la corriente general de la vida de la facultad. Evidentemente, ésta es una posición muy privilegiada, posible gracias a generosas subvenciones estatales.[68]

Para mí, la práctica de armar y llevar adelante un departamento de estudios de la mujer constituye una prueba palpable de la efectividad pragmática de la política nómade.

Esta idea de estar de paso, de atravesar diferentes tipos y niveles de identidad no es una manera de evadir la confrontación con las muy reales presiones ideológicas y sociales bajo las cuales uno debe moverse. Muy por el contrario, la conciencia nómade expresa una manera de afrontar esas presiones. En este particular,

68. He analizado más detalladamente la posición especial que ocupa el feminismo holandés en mi "Dutch Treats and Other Strangers", en Joke Hermsen y Alkeline van Lenning (comps.), *Sharing the Difference*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991. Véase asimismo el número especial de *Women's Studies International Forum*, 16, n° 4, Utrecht, noviembre de 1993.

no estoy de acuerdo con Nancy Fraser y Linda Nicholson,[69] cuando afirman que el énfasis que pone el posmodernismo en la contingencia de la identidad y la decadencia de las metanarrativas socava la capacidad de acción política y, con ella, al feminismo. Por mi parte, entiendo más bien al posmodernismo y al feminismo como dos corrientes originadas en la misma fuente, pero que siguen diferentes cursos. Ambos señalan la decadencia histórica de la idea de que la capacidad de acción política y la crítica social efectiva exigen como premisa necesaria bases sólidas y sustanciales. El feminismo nómade posmoderno sostiene que para ser político, para hacer elecciones deliberadas o para tomar decisiones críticas uno no debe establecerse en una visión sustantiva del sujeto.

El feminismo nómade avanza un paso más y sostiene que la capacidad de acción política tiene que ver con la capacidad de exponer la ilusión de fundamentos ontológicos. Como dice Judith Butler: "la tarea es preguntarse qué autoriza y qué excluye o prohíbe precisamente el movimiento teorético que establece los fundamentos".[70] Desde una perspectiva nómade, la política es una forma de intervención que obra simultáneamente en los registros discursivo y material de la subjetividad; de modo que tiene que ver con la capacidad de establecer múltiples conexiones. Lo político es precisamente esa conciencia de la constitución fracturada del sujeto, intrínsecamente basada en el poder, y la búsqueda activa de posibilidades para resistir a las formaciones hegemónicas.

Una acción política efectiva no sólo no requiere bases, con mucha frecuencia éstas son además un obstáculo para las trayectorias de la conciencia nómade. Consideremos solamente que las personas muy establecidas, ancladas y sedentarias suelen

69. Nancy Fraser y Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", en Linda J. Nicholson (comp.), *Feminism/ Postmodernism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

70. Judith Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pág. 7.

estar entre las menos empáticas, las que se conmueven con menos facilidad, las más egoístamente "apolíticas". La cineasta francesa Agnès Varda muestra la indiferencia de la gente arraigada en su notable retrato de adolescentes fugitivos, *Sans toît ni loi*, donde se representa a los hogares franceses como fortalezas burguesas nada acogedoras, de donde se excluye a la joven sin hogar. ¿Cuántas de las personas que hoy carecen de hogar han experimentado personalmente esta enorme falta de interés, para no mencionar la falta de comprensión empática? En contraste, el sujeto nómade funciona como un equipo de postas: se conecta, circula, continúa en movimiento; él/ella no forma identificaciones, sino que continúa su marcha y regresa a intervalos regulares. La identidad del nómade es transgresora y su naturaleza transitoria es precisamente la razón por la cual puede hacer conexiones. La política nómade es una cuestión de vínculos, de coaliciones, de interconexiones.

He experimentado esto en mi propia existencia: sólo cuando hallé cierta estabilidad y cierta sensación de pertenencia parcial, respaldada por un empleo permanente y una relación feliz, pude en verdad empezar a pensar adecuadamente en el nomadismo. Con lo cual no quiero decir que el acto de pensar en el nomadismo en realidad anunciara su fin como un hábito existencial dominante en mí, sino más bien que esta noción se me hizo visible y en consecuencia pude expresarla sólo cuando estuve lo bastante situada para captarla verdaderamente. La identidad es retrospectiva; representarla implica que podemos diseñar mapas precisos, pero sólo de los lugares donde ya hemos estado y en los que por lo tanto ya no estamos. Las cartografías nómades deben volver a trazarse constantemente; por cuanto son estructuralmente opuestas a la fijación y, en consecuencia, también, a la apropiación rapaz. El nómade tiene un agudo sentido del territorio, pero no de su posesión.

Como bien lo señala Haraway: uno debe situarse en algún lugar para poder hacer enunciaciones de valor general. Por consiguiente, el nomadismo no es fluidez sin fronteras, sino que

consiste más bien en una aguda conciencia de no fijación de límites. Es el intenso deseo de continuar irrumpiendo, transgrediendo.

Como una figuración de la subjetividad contemporánea, el nómade es pues una entidad posmetafísica, intensiva, múltiple, que se desenvuelve en una red de interconexiones. El/la nómade no puede reducirse a una forma lineal, teleológica, de subjetividad sino que más bien constituye el sitio de conexiones múltiples. Está corporizado/a, y por ello es cultural; como artefacto, es un componente tecnológico de lo humano y posthumano; es un complejo dotado de capacidades múltiples para la interconectividad en el modo impersonal. El/la nómade es un *cyborg*, pero que cuenta además con un inconsciente. Es lo "mucoso" o "divino" de Irigaray, pero dotado de perspectiva multicultural. Es abstracto/a y perfecta, operativamente real.

Una de sus tareas históricas es descubrir cómo recuperar un sentimiento de intersubjetividad que permita el reconocimiento de las diferencias para crear un nuevo tipo de vínculo de una manera inclusiva (es decir, no excluyente). Creo que una de las maneras que tienen las feministas de poder visualizar esta perspectiva multidiferenciada y situada es mediante la imagen de múltiples culturas, esto es, una especie de colectivo que llega a ser políglota. Las feministas necesitan llegar a manejar fluidamente una variedad de estilos y ángulos disciplinarios, y en muchos dialectos, jergas y lenguas diferentes, para renunciar así a la imagen de hermandad en el sentido de similitud global de todas las mujeres en cuanto segundo sexo, a favor de un reconocimiento de la complejidad de las condiciones semióticas y materiales en las cuales operan las mujeres.

PUNTOS DE SALIDA

Hasta aquí he estado sosteniendo que legitimar la teoría feminista como una teoría crítica *y* creativa equivale a reinventar un nuevo tipo de estilo teorético basado en el nomadismo. En esta

última sección explicaré a grandes rasgos algunas de las características de este estilo.

La primera de ellas es su carácter transdisciplinario. Esto significa el entrecruzamiento de las fronteras disciplinarias sin que importen las distinciones verticales según las cuales fueron organizadas. Metodológicamente, este estilo se asemeja bastante al "bricolaje" que proponían los estructuralistas y especialmente Lévi-Strauss; también constituye una práctica de "hurto" o de toma en préstamo extensiva de nociones y conceptos que, como lo expresa Cixous, se utilizan deliberadamente fuera de contexto y se desvían de su propósito inicial. Deleuze llama a esta técnica "desterritorialización", o el devenir nómade de las ideas.

Un rasgo relacionado con este estilo es el de la mezcla de las voces o modos del habla: yo trato de mezclar deliberadamente el modo teorético con el poético y el lírico. Estos desplazamientos de mi voz son un modo de resistir a la fuerza que empuja hacia el lenguaje académico, rutinario, formal, tedioso. En los círculos filosóficos en que me formé, cierto desdén por el estilo se considera convencionalmente como un signo de "seriedad", o hasta de "cientificismo",[71] como si escribir bellamente fuera la expresión de una mente "débil", es decir, no filosófica. Esta actitud me hace gracia y me llena de irritación. El funcionalismo inherente a ella me decepciona, porque se apoya en una división categórica del trabajo entre los discursos "*logos*-intensivos" (la filosofía) y los discursos "*pathos*-intensivos" (la literatura), una división a la que me opongo firmemente.[72] Que tantas mujeres del campo de la filosofía aún continúen empleando el lenguaje filosófico funcionalmente, como un medio de "comunicación", me aflige. Yo prefiero ficcionalizar mis teorías, teorizar mis ficciones y practicar la filosofía como una forma de creatividad conceptual.

71. Puede hallarse una notable versión de esto en Sarah Kofman, *Aberrations*, París, Flammarion, 1982.

72. Yo expresé esta idea enfáticamente en *Patterns of Dissonance*, especialmente en mi análisis de la polémica entre Foucault y Derrida sobre la cuestión de la crítica al falogocentrismo y el rol del *pathos* en él.

Además, este estilo adhiere al proyecto colectivo de feminismo, que implica el conocimiento y el reconocimiento de las voces de otras mujeres. La espacialista en teoría literaria feminista Carolyn Heilbrun ha comentado las dificultades que encuentra al tratar de transformar el canon académico masculino de modo tal de hacer justicia a los talentos literarios femeninos. Heilbrun atribuye esto no solamente a la resistencia política de los varones a la lucha feminista en procura de reconocimiento intelectual, sino también al hecho de que la mayor parte de las mujeres universitarias fueron entrenadas para hablar en el lenguaje del hombre: el falso modo universal convertido en fetiche del humanismo occidental. Por consiguiente, la creación del conocimiento feminista requiere prestar renovada atención a la expresión de una diferencia fundamental en los textos de las mujeres: "Los textos de las mujeres, en su mayor parte, fueron urdidos de maneras secretas, fueron difíciles de descifrar, peligrosos si eran descubiertos por las personas inadecuadas o meramente mal leídos, mal interpretados".[73] De acuerdo con Heilbrun, es tarea de las estudiosas feministas denunciar esta diferencia y actuar sobre la relación asimétrica que crea con el modo académico establecido.

Otra estrategia propuesta en la misma línea es el principio de las citas, como nos recuerda Spivak, siguiendo a Derrida.[74] Dejar que otros hablen en mi texto no sólo es una manera de inscribir mi trabajo en un movimiento político colectivo, también es un modo de practicar lo que predico. Esta disolución de las identidades permanentes propuesta por la generación postestructuralista no es para mí una mera fórmula retórica; haber destronado el "narcisismo trascendental" del "yo" filosofante es un punto de no retorno. Dejar que las voces de otros resuenen

73. Carolyn G. Heilbrun, "Presidential Address", *Hamlet's Mother and Other Women*, Nueva York, Ballantine, 1990, pág. 250.

74. Para un excelente análisis de la cuestión de las citas en el cuerpo del texto, véase Gayatri C. Spivak, "Translator's Preface", en Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, págs. ix-xxxvii.

a lo largo de mi texto es, pues, un modo de hacer realidad la idea de desplazar el "yo" del centro del proyecto de pensamiento y sumarlo a un proyecto colectivo.

Las diversas voces de mujeres que aparecen en el texto son también un modo de enfatizar y celebrar la sutileza y la relevancia teórica del pensamiento de las mujeres. Quiero rescatar que todo lo que las mujeres hemos ofrecido a la vida del espíritu lo hemos hecho siempre a pesar de la oposición beligerante de las instituciones establecidas. Por lo tanto, mi estilo se basa en la política de localización;[75] consiste en prestar atención a las diferencias entre mujeres. Y considero que constituye un paso importante en el proceso de entender las genealogías feministas como las prácticas discursivas y políticas comúnmente compartidas que son primariamente una especie de contramemoria o un espacio de resistencia.[76]

Parte de este proyecto incluye la crítica a las distinciones convencionales entre la gran teoría o "teoría elevada" y la "cultura popular". Esta distinción es particularmente efectiva en Europa, donde la fuerza que ejercen las disciplinas en el proceso de construir el conocimiento es considerable y donde los campos iconoclastas y de cruce disciplinario, tales como los "estudios culturales", no están muy desarrollados. La atención que presto en varios de mis textos a la "cultura baja o popular" (véase "Las teorías de género o 'El lenguaje es un virus'") también surgen de esa saludable despreocupación por las convenciones de la erudición "elevada". Lo que anhelo es cierta mezcla e integración de las formas feministas populares de pensamiento en el discurso de corriente dominante, pero que para ello no haya que pagar el precio de que se homologuen las primeras con el segundo.

75. La expresión fue acuñada por Adrienne Rich, *Blood, Bread, and Poetry*, Londres, The Women's Press, 1984.

76. La teórica más descollante de las genealogías feministas es Luce Irigaray, especialmente en *Le temps de la différence*, París, Livres de Poche, 1989. Véase también Teresa de Lauretis, "Feminist genealogies", conferencia de Belle van Zuylen pronunciada en noviembre de 1991 en la Universidad de Utrecht, reeditada en *Women's Studies International Forum*, 16, n° 4, 1993, págs. 393-403.

Esto también explica los cambios de tono y de estilo que caracterizan las diferentes secciones de este libro. Esas variaciones son muy importantes para la presente compilación, en la que los ensayos académicos más convencionales alternan con otros más provocativos. Este juego de variaciones también apunta a construir posiciones de lectura que se sitúan fuera o más allá de las posiciones intelectuales tradicionales. En este proceso, espero convertir también a mis potenciales lectores en entidades nómades.

Creo que las nuevas figuraciones de la subjetividad femenina que exploro aquí pueden entenderse como diferentes mapas, mediante los cuales los lectores críticos pueden identificar puntos de salida de los esquemas falocéntricos de pensamiento. Estas figuraciones intentan reelaborar las formas establecidas de representación, consumirlas desde adentro. Me he referido a esta técnica como al consumo metabólico de lo viejo con la finalidad de engendrar lo nuevo. También en este sentido, he defendido la práctica del *como si*, de la mimesis como una estrategia política e intelectual basada en el potencial subversivo de las repetidas imitaciones.

El consumo metabólico ataca desde adentro el conjunto de imágenes y conceptos de la mujer acumulados, según fueron codificados por la cultura en la que estamos inmersos. Las mujeres necesitan volver a tomar posesión de la estructura multiestratificada de su subjetividad como el sitio o la sedimentación histórica de las significaciones y las representaciones que es necesario reelaborar. Las mujeres feministas necesitan revisitar esas complejidades multifacéticas y hacer que su "consumo" llegue a ser el objetivo –aunque sólo sea temporario– del proyecto político del feminismo. No muy diferentes del ángel de la historia de Walter Benjamin, las pensadoras feministas nómades ya tienen un pie en el próximo siglo, al tiempo que no pierden de vista el pasado mismo del cual luchan por salir.

Por lo tanto, la búsqueda de puntos de salida del falocentrismo continúa, y también continúa, necesariamente, la trayectoria nómade feminista. Impulsadas por un anhelo de cambio que no puede prescindir ni siquiera de los aspectos más familiares y

especialmente de los más íntimos de su experiencia, la mayor parte de las feministas tendría que coincidir con el cáustico, devastador comentario de Kathy Acker[77] quien se da cuenta de que, hasta el momento: "Tengo mi identidad y tengo mi sexo: sin embargo, aún no soy nueva".

77. Kathy Acker, *In Memoriam to Identity*, ob. cit., pág. 49.

1. Órganos sin cuerpos

Decodificar la psicopatología de este fin de siglo bien puede ser una de las tareas más urgentes de los intelectuales críticos en general y de las feministas en particular. Según la acepción que le da Foucault al término, entiendo al intelectual como un técnico del conocimiento práctico: un analista de los modos complejos y siempre cambiantes en que las tecnologías de control del sí mismo corporizado –la corpo-r(e)alidad del sujeto– entran en intersección con las macroinstancias que gobiernan la producción de los discursos socialmente reconocidos como "verdaderos" y científicamente "válidos".

Partiendo del supuesto de que el privilegio atribuido al discurso de la sexualidad y la reproducción como el sitio de producción de la verdad sobre el sujeto es la marca registrada de la modernidad, trataré de identificar algunas de las formas que adopta hoy ese discurso. Mi objetivo es poner sobre el tapete ciertas cuestiones que me parecen apremiantes para la teoría y la práctica feministas. Más específicamente, yo me preguntaría: ¿cuál es la posición discursiva, o el lugar de enunciación, más adecuado para una feminista crítica que se enfrenta al discurso del biopoder, es decir, el gobierno de las dos dimensiones relacionadas de sexo y muerte y sexo y vida?

¿Cómo deberían juzgar todo este campo problemático aquellos que están comprometidos con tomar seriamente –esto es, políticamente– la dimensión de la diferencia sexual? ¿Cómo puede combinarse la afirmación del carácter positivo de la

diferencia con el análisis crítico de la forma dominante del discurso y la sexualidad? ¿Cómo se pueden conciliar la función crítica o reactiva de la teoría feminista y su impulso afirmativo o activo?[1] El área problemática clave que yo quiero abordar es la de las nuevas tecnologías reproductoras y su relación con la epidemia del sida y el pánico social que se instaló con su aparición. No analizaré los aspectos técnicos de estas cuestiones, sino que más bien trataré de situarlas estratégicamente dentro de la misma constelación discursiva. Esta esfera problemática es un poderoso indicador de la voluntad de saber contemporánea; establece las líneas de interrogación y, por lo tanto, las directivas normativas que se fijan como objetivo el cuerpo (el sujeto corporizado). El discurso sobre las nuevas tecnologías reproductoras pone de manifiesto no sólo el orden del discurso científico que actualmente impera en nuestra sociedad, sino también el imaginario cultural que lo sustenta. La tarea de decodificar el imaginario científico y cultural exige un enfoque multidisciplinario de la teoría feminista, que dé por resultado un nuevo estilo de pensamiento.[2]

Tomaremos como punto de partida el análisis que hizo Foucault de la economía política de la verdad sobre la sexualidad en nuestra cultura.[3] La distinción entre tecnologías de poder reproductor –*scientia sexualis*– y las prácticas de placer del sí mismo –*ars erotica*– llega a ser pues esencial. A la luz de esta discusión puede sostenerse entonces que la tecnología anticonceptiva moderna hizo viable –tanto en el plano científico como en el cultural– que este hiato entre reproducción y sexualidad alcanzara la jerarquía de una contradicción, es decir, de una paradoja activa.

1. Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

2. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", *Socialist Review*, n° 80, 1985, págs. 65-107.

3. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, París, Gallimard, 1976. [Ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990.]

Con la píldora anticonceptiva pudimos tener relaciones sexuales sin bebés; con las nuevas tecnologías reproductoras podemos tener bebés sin relaciones sexuales. Esta situación ya sería suficientemente desconcertante sin un factor agregado; me refiero a que exactamente desde el mismo momento en que surgió, la epidemia de sida fue manipulada por las fuerzas socialmente conservadoras y rotulada como si conllevara un mensaje claro y simple: "El sexo mata". Por consiguiente, los enormes cambios biotecnológicos que estamos experimentando se alimentan pues de la opción ideológica más reaccionaria posible. Podríamos resumirlo irónicamente del siguiente modo: "Es una suerte que ahora podamos reproducirnos prescindiendo de la sexualidad, ¡ya que el sexo no orientado a la reproducción mata!".

Es completamente asombrosa la manera en que el conservadurismo patriarcal siempre se las arregla para recrear las condiciones óptimas para su propia supervivencia reafirmando la prioridad del (no) sexo reproductor por sobre la *jouissance* y sometiéndola a los imperativos de las sociedades capitalistas avanzadas; precisamente en el momento histórico en que las fuerzas feministas se movilizan en la sociedad para redefinir de una manera diferente la sexualidad. Observemos más atentamente las cuestiones que están en juego en este intrincado tablero de ajedrez.

"MI ÓRGANO, MI PRÓ-TESIS, MI YO"

El hecho radicalmente novedoso de los noventa ha sido el auge de las biotecnologías, es decir, el grado de autonomía, dominio y refinamiento alcanzado por los dispositivos tecnológicos que tienen por objeto la "vida" y los "organismos vivos".

La mirada biotecnológica ha penetrado en la estructura más íntima de la materia viva, viendo lo invisible, reestructurando aquello que aún no tiene forma, congelando el tiempo más allá de la imagen. Una de las preguntas que surgen aquí es: este cambio

cuantitativo, este aumento del grado y la eficiencia de las técnicas, ¿implica también un cambio cualitativo? ¿Estamos ante una "revolución científica", en el sentido khuniano de un cambio de paradigma?

Para tratar de responder a estas preguntas, observemos más atentamente el contexto en el cual se han desarrollado las biotecnologías. Es un contexto en el cual la noción de "bio" –"vida"– ha estallado para incluir una inmensa variedad de organismos vivos. Aunque la sexualidad y la reproducción son los blancos privilegiados del "biopoder", su instrumentación tiene un alcance mucho mayor. Nuestra época en su conjunto[4] se caracteriza por el manejo calculado y racional de *toda* materia viva. Las fronteras entre nosotros y aquello que es conveniente que sepamos y dominemos cambian rápidamente; la capitalización y exploración del espacio exterior (la fabricación con gravedad cero, especialmente importante en la industria química) y de los lechos oceánicos (que forman los metales contenidos en los llamados "nódulos") avanzan con firmeza. Y son también el preludio de su inevitable militarización: el síndrome de la "guerra de las galaxias", por un lado, y el imperceptible zumbido de los submarinos nucleares (mientras verdaderos laboratorios aéreos dirigen bombas "inteligentes" a los huecos de ventilación de edificios civiles) en las capitales del Tercer Mundo, por el otro. Multifuncionales ojos sin párpados observan de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera; nuestra tecnología ha producido la visión de gigantes microscópicos y de enanos intergalácticos, congelando el tiempo más allá de la imagen, contrayendo el espacio a un espasmo.

Como dice acertadamente Fredric Jameson,[5] uno de los rasgos que definen la condición posmoderna es la dislocación de la continuidad temporoespacial. El filósofo francés de la diferencia,

4. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966. [Ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.]

5. Fredric Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Advanced Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1992.

Gilles Deleuze,[6] también define el estado posmoderno en términos de secuencias temporales esquizofrénicas.

Además, ¿es necesario recordar que, cuando se trata de tecnología, la vida y la muerte están inextricablemente conectadas? ¿Que el sujeto tecnológico humano es un eminente belicista? ¿Que Da Vinci trabajaba para la industria de la guerra de su época y que lo mismo ha hecho todo científico que se respetara?

Por extensión debemos considerar que la mano humana forjó simultáneamente la herramienta, el arma y el artefacto. En este sentido, el *homo sapiens* nunca fue más que un ingenioso *homo faber*. Nadie puede decir en qué momento histórico la mano humana tomó la primera piedra y le dio forma a fin de multiplicar su fuerza y así poder pegar mejor. Este principio elemental de prótesis y proyección protética anima todo el universo tecnológico.

En la perspectiva del postestructuralismo francés, la masa orgánica humana, el cuerpo, es el primer fabricante de tecnología, por cuanto procura obtener una extensión orgánica de sí mismo, primero mediante las herramientas, las armas y los artefactos[7] y luego mediante el lenguaje,[8] la última de las prótesis.

En este marco teórico –que para mí caracteriza la escuela epistemológica francesa desde Bachelard y Canguilhem hasta Foucault– la tecnología no es a priori algo que se oponga o perjudique a la humanidad. Lo que ocurre más bien es que el universo tecnológico está penetrado por una especie primitiva de antropomorfismo; por lo tanto, todas las herramientas son productos de la imaginación creativa humana, que copian y multiplican las potencias del cuerpo. La tecnología cumple el destino biológico del ser humano de una manera tan íntima que

6. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, ob. cit. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980. [Ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1988.]

7. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1965. [Ed. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.] *Études d'historie et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968; *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977.

8. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

lo orgánico y lo técnico se complementan y terminan adaptándose el uno al otro. Esta receptividad mutua del órgano y de su extensión técnica, de la biología y la tecnología, es, tanto para Canguilhem como para Foucault, la razón por la cual la distinción dualista y opuesta de naturaleza/cultura pierde terreno a favor del discurso sobre el biopoder: la reflexión política sobre el sujeto como un organismo corporizado, una entidad biocultural por excelencia.

De estas premisas parece desprenderse que lo que experimentamos en el escenario tecnológico posmoderno no es una revolución "científica", sino más bien una revolución ideológica, un cambio fundamental de nuestros modos de representación de la vida. Es evidente que hay un desplazamiento en la escala de las técnicas incluidas en el biopoder contemporáneo, pero no en la lógica científica que las sustenta. La verdadera "ruptura" se da en el nivel de la economía de la representación que se despliega con el fin de dar forma cultural, legal, moral y emocional al advenimiento del biopoder.

¿QUÉ CUERPO?

Foucault sostiene que, desde el siglo XVIII,[9] el material corporal se situó en el corazón mismo de las técnicas de control y análisis que procuraron conceptualizar al sujeto. La expresión *material corporal* se refiere al cuerpo como proveedor de fuerzas, energías, cuya materialidad les presta para que se las use, se las manipule y se las construya socialmente. Foucault sostiene que es necesario disciplinar el cuerpo para hacerlo dócil, productivo y reproductor. Y analiza instituciones tales como el hospital, el instituto neuropsiquiátrico, la prisión y la fábrica como estructuras que apuntan a encorsetar y explotar el cuerpo

9. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963; *Histoire de la folie*, París, Gallimard, 1966; *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1972. [Ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.]

como una materia prima destinada a ser socializada en una productividad que tiene una finalidad. A causa de esta estructura de poder y conocimiento, la prominencia discursiva acordada al cuerpo se extiende, para Foucault, al discurso de la modernidad. Particularmente desde fines del siglo XIX, el énfasis que se pone en el cuerpo desde una variedad de discursos científicos, concretos, expresa para Foucault la decadencia del dualismo convencional y de algún modo más tranquilizador mente/cuerpo, que durante siglos, legitimó la visión del sujeto científico como coincidente con la razón. Este cuestionamiento del paradigma racionalista es conocido también como "la muerte del sujeto".

En realidad, la visión clásica del sujeto de conocimiento ha fijado al sujeto en una serie de oposiciones dualistas: cuerpo/mente, pasión/razón, naturaleza/cultura, femenino/masculino, etc., oposiciones organizadas jerárquicamente que suministraron la estructura básica para la organización del conocimiento.

En consecuencia, la proliferación de discursos sobre el cuerpo marca también la crisis de la visión racionalista que se sustentaba en el pensamiento dualista y por lo tanto confinaba el cuerpo al naturalismo.

Divorciado de su clásica subordinación al pensamiento dualista, jerárquico, el "sujeto corporizado" en su "materialidad inteligente" pone al descubierto los fundamentos metafísicos sobre los cuales se basaban las nociones clásicas de la subjetividad. Para Foucault, este desplazamiento corresponde a un cambio de la guardia en el palacio de la "gran" teoría. La filosofía, que históricamente fue la guardiana de la subjetividad racional, cede su lugar a toda una gama de discursos posmetafísicos: las ciencias humanas y sociales. Una serie de cuestiones interrelacionadas sobre la corporización del sujeto y sobre la condición fáctica del cuerpo emerge como un nuevo campo epistemológico. El "cuerpo" se transforma, pues, en el objeto de una proliferación de discursos; son formas de conocimiento, modos de normatividad y normalización que interesan simultáneamente a los campos político y científico.

Por consiguiente, la proliferación de discursos sobre la vida, los organismos vivos y el sujeto corporizado es coextensiva con la dislocación de las bases clásicas de representación del sujeto humano.

De modo que en los espacios discursivos reordenados alrededor del conocimiento y el poder sobre el cuerpo, surge una nueva alianza –sobre las ruinas del viejo edificio metafísico– entre las ciencias "blandas" o "humanas", por un lado, y las ciencias "duras" o "exactas", por el otro. Siendo un efecto de la crisis de la metafísica, las ciencias humanas y sociales no han de desembarazarse por completo de algunos de sus viejos hábitos mentales, tales como el narcisismo trascendental del sujeto y otras formas de nostalgia por su totalidad perdida. Sin embargo, serán capaces de innovar introduciendo nuevos tipos de discurso, que están estructural y genealógicamente conectados con la crisis de la modernidad, por cuanto sitúan la naturaleza compleja, fragmentada, escindida, del sujeto en el centro de sus preocupaciones. Entre ellas, adquieren especial significación el psicoanálisis, la etnología y las biociencias.

De acuerdo con Foucault, la modernidad comienza con este doble desplazamiento en la posición del sujeto; por un lado, un alejamiento de la unidad metafísica, que se había postulado sobre un cuidadoso equilibrio de oposiciones dualistas. Por otro lado, una tendencia hacia una multiplicidad de discursos que tienen por objeto el sujeto corporizado.

Este análisis de la doble estructura que adquiere el discurso sobre el sujeto corporizado en la modernidad tiene serias implicaciones. No solamente este sujeto no es uno, sino que además no existe un consenso entre las ciencias humanas y sociales sobre cuál es exactamente su estructura corporal. Entre los discursos de las biociencias, del psicoanálisis y el derecho –por nombrar sólo tres– existen importantes divergencias sobre qué es exactamente el "cuerpo".

El corazón discursivo de la cuestión corporal está muerto, vacío. Que se haya podido escribir tanto sobre la sexualidad humana desde fines del siglo XIX, por ejemplo, es sintomático de

la estructura discursiva de la modernidad, una estructura para la cual la cuestión del cuerpo vivo es genealógicamente coincidente con la pérdida de una visión unificada del sujeto corporal. La cuestión del cuerpo es consecuentemente inevitable e insoluble. En otras palabras, decir que la modernidad debería ser la época de la producción de discursos y modos de capitalización del ser humano orgánico es otra forma de decir que no hay un consenso sobre *qué* es en realidad el sujeto corporizado.

Esta mezcla paradójica de sobreexposición discursiva simultánea y ausencia de consenso se refleja perfectamente en el discurso posmodernista sobre lo "femenino" o "la cuestión de la mujer".[10]

Como ya he sostenido,[11] la crisis del sujeto racional del "discurso falogocéntrico" está claramente relacionada con la aparición de las reivindicaciones teoréticas y políticas de las mujeres; es decir, con el renacimiento histórico del movimiento de las mujeres. En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no sólo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base del análisis de género, es decir, *sexualizaban* el discurso de la crisis.

10. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979; *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986. [Ed. cast.:*La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987.] "Some of the Things at Stake in Women' Struggles", en *Wedge*, n° 6, 1984. Jacques Derrida, *Eperons*, París, Flammarion, 1977. [Ed. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981.] Jacques Lacan, *Écrits; Encore*, París, Seuil, 1977.

11. Rosi Braidotti, "Femmes et philosophie", *Revue d'en face*, n° 13, 1982; "U-topies: Des non-lieux postmodernes" (U-Topia: postmodern nos places), en *Les Cahiers du Grif*, n° 30, 1985; "Bio-éthique ou nouvelle normativité?" (Bioethics or new normativity?), *Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1986; "Du bio-pouvoir à la bio-éthique" (From bio-power to bio-ethics), *Cahiers du College International de Philosophie (C.I.P.)*, n° 3, 1987; *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

En una compleja inversión, lo "femenino", que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto. La inflación discursiva posmoderna sobre lo "femenino" como lo otro necesario del falogocentrismo pasa por alto la pregunta esencial para la práctica feminista; me refiero a la siguiente: "¿qué tiene esto que ver con las mujeres de la vida real?". Como en el caso del cuerpo, lo "femenino" es representado como una ausencia simbólica. Puede significar una serie de cuestiones interrelacionadas, pero *per se* no es una noción, no es un corpus. Allí no hay "nadie" (*no-body*).

EL CUERPO COMO SUPERFICIE VISUAL

He sugerido la expresión "órganos sin cuerpos" para referirme a este complejo campo estratégico de prácticas conectadas con la construcción discursiva y normativa del sujeto en la modernidad. Por ejemplo, todo el discurso de las biociencias toma al organismo como su objeto y, por lo tanto, toma al cuerpo como un mosaico de piezas desmontables. A su vez, la supremacía atribuida al discurso del biopoder en la modernidad convierte al biocientífico en el prototipo mismo del intelectual instrumental. En la práctica de los "tecnomédicos", la visibilidad y la inteligibilidad del "cuerpo vivo" son el preludio de su manipulación como una mercancía disponible de material vivo. Como lo señala Haraway, en la era del biopoder el sujeto corporizado es "canibalizado" por las prácticas de los tecnoaparatos científicos.[12]

El biotécnico, como el prototipo del poder de alta tecnología, representa el sujeto cognoscente moderno: "hombre-blanco-occidental-masculino-adulto-razonable-heterosexual-que vive en ciudades-y habla un idioma estándar".[13]

12. Donna Haraway, "Situated knowledges", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990. [Ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.]

13. Gilles Deleuze, "Philosophie et minorité", *Critique*, n° 369, 1987.

Ante su imperiosa mirada, los organismos vivos, reducidos a una escala infinitamente pequeña, pierden toda referencia con la forma humana y con la temporalidad específica de los seres humanos. En el discurso sobre el "biopoder"–el poder sobre la vida– desaparece toda referencia a la muerte. Lo que me parece que está en juego en la situación del biopoder es el progresivo congelamiento más allá del tiempo, que equivale a decir, en última instancia, de la muerte.[14] El material vivo que se somete al escrutinio de la mirada científica está más allá de la muerte y del tiempo: está "vivo" en el sentido más abstracto posible.

El proceso de congelar fuera del tiempo es muy claramente visible en el caso de la procreación artificial. Por ejemplo, en la nueva tecnología de reproducción el proceso reproductivo en su conjunto se divide en una serie de pasos discontinuos. Por un lado, congelar el semen, los óvulos y el embrión suspende indefinidamente el tiempo de reproducción; por otro lado, la fertilización *in vitro* introduce un nuevo tipo de ruptura: pretratamiento hormonal/incubación de los óvulos/fertilización *in vitro*/división celular *in vitro*/transferencia del embrión al útero.[15]

Al mismo tiempo, las nuevas formas de procreación, que son más social que tecnológicamente innovadoras, tales como la maternidad sustituta,[16] descomponen el *continuum* procreador en una serie de grados diferentes de gestación: la ovular, la uterina y la social.

En todos estos procedimientos, el tiempo se disloca profundamente. El estatuto discursivo del cuerpo como masa orgánica u organismo lo deja sujeto a las manipulaciones tecnológicas que desplazan las fronteras de natalidad y mortalidad.

14. Evelyn Fox Keller, "From Secrets of Life to Secrets of Death", en Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth (comps.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

15. Louise Vandelac, "La face cachée de la procréation artificielle", *La Recherche*, 20, n° 213, septiembre de 1989, págs. 1112-1124.

16. Françoise Laborie, "Cecie est une éthique", *Le Temps Modernes*, n° 41, 1985, págs. 1215-1255; 1518-1543.

Este complejo conjunto de prácticas biotecnológicas despierta en mí una gran ambivalencia: por un lado, siento una preocupación genuina –y hasta una pizca de temor– por el alcance del poder biomédico. Tengo la sospecha de que la pérdida de la unidad corporal puede engendrar la fantasía del dominio total, esto es, sin tiempo, de la materia viva. Permítaseme desarrollar primero este aspecto de propensión a la angustia.

Reemplazando la totalidad por las partes que la componen, ignorando el hecho de que cada parte contiene al todo, la era de los "órganos sin cuerpos" es primariamente la era que expulsó el tiempo del retrato corporal: el biopoder tiene más que ver con la negación de la muerte que con el dominio de la vida.

En la perspectiva de Foucault,[17] el congelamiento del tiempo está vinculado también con la situación nuclear. La posibilidad de una masacre atómica ha transformado hasta nuestro sentido de la muerte, reemplazándolo por la antes inconcebible noción de extinción. Por consiguiente, la situación nuclear ha destruido mucho más que la creencia de la Ilustración en un futuro teleológicamente ordenado, basado en el progreso de la humanidad en virtud de la razón científica: ha puesto en cortocircuito todo el futuro. En este sentido, la bomba atómica marca la muerte del tiempo.

No obstante, el congelamiento del tiempo también se refleja socialmente en el campo de la percepción cotidiana y de la logística tempoespacial. En este sentido, la cultura contemporánea se caracteriza por el énfasis constante que pone en la representación visual; puede entenderse como el triunfo de la imagen o, alternativamente, como la decadencia histórica de la Galaxia Gutenberg.[18] La cultura contemporánea vive en un estado constante de sobreexposición: fax, fotocopiadora, minicámara, antena satelital, PC, pantalla de correo electrónico y otros desarrollos de las telecomunicaciones han creado un

17. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1966.

18. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962. [Ed. cast.: *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta, 1985.]

mundo en el que no sólo las elecciones se ganan en la televisión y donde la visibilidad es un imperativo.

La visualización es una manera de fijar (en) el tiempo. Tomemos el ejemplo de la técnica de la ecografía, que nos permite externalizar y ver en una pantalla el interior del vientre y su contenido fetal. Ofrecer "todo" para que sea mostrado, representar hasta lo irrepresentable –el "origen"– significa encontrar imágenes que reemplazan y desplazan las fronteras del espacio (interior y exterior del cuerpo de la madre) y del tiempo (antes y después del nacimiento).

El triunfo de la representación visual del sitio maternal, "la obra de la vida en la era de su reproducción mecánica" abre un nuevo capítulo en la larga e intensa historia de la relación de las mujeres con las ciencias biológicas. Con esto no quiero sugerir, por supuesto, que este énfasis en lo visual sea nuevo.

Varias filósofas feministas[19] han hecho hincapié en la primacía de la mirada, es decir, el impulso "escópico" como el paradigma del conocimiento. También han señalado que el discurso científico siempre –es decir, desde Platón en adelante– ha privilegiado la imagen del "ojo" como metáfora de la "mente", o sea, "veo" como sinónimo de "sé". Los críticos psicoanalíticos de la racionalidad científica también han destacado hasta qué punto la persistencia de considerar "la mirada" como el principio clasificador está conectada con impulsos sádicos fundamentales,[20] dirigidos hacia/contra el cuerpo de la madre. "Mirar" allí donde no hay "nada que ver"; como si el sitio de origen, como si la "historia" personal estuviese escrita con mayúsculas en el lugar que uno eligió como escenario fantasmático del propio "origen": el interior del útero, como si sobre el escenario del deseo hubiese *algo* para ver.

19. Evelyn Fox Keller, *A feeling for the Organism*, Nueva York, W. H. Freeman, 1983; *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985; Luce Irigaray, *Speculum*, París, Minuit, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.

20. Pierre Fedida, "L'anatomie dans la psychanalyse", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, 1971.

En el universo biotecnológico, el impulso de "ver" (escópico) ha alcanzado el paroxismo, como si el principio básico de visibilidad se hubiera convertido en un espejismo de absoluta transparencia, como si *todo* pudiera ser visto. Como si lo escópico, esto es, el acto mental de adquisición de ideas fuera, en realidad, el modo más adecuado de representar el acto del conocimiento.

El impulso escópico-visual implícito en toda representación se acentúa con mayor intensidad en el campo del biopoder. Una de las tendencias del pensamiento posmoderno francés contemporáneo desarrolló este aspecto en una teoría completa de la significación.[21] Afirmando que la lógica despiadada y fundamentalmente mercenaria de la representación tiene prioridad sobre lo representado, esta tendencia marca el triunfo de la imagen, del objeto representado, de lo visible en la medida en que se hace visual: es decir, un objeto de consumo escópico. Hiperrepresentado de manera hiperrealista, este objeto permanece profundamente ausente (como "el cuerpo", "la mujer", "lo femenino", etc.).

La superficie corporal y el complejo montaje de órganos que la componen, se reducen pues a pura superficie, exterioridad sin profundidad, un teatro móvil del sí mismo. Uno puede confirmar fácilmente la nueva economía de las superficies visuales observando las imágenes del cuerpo que transmiten las formas de la moda que dominan hoy: la ropa, los peinados, la presentación del sí mismo en la vida cotidiana. El énfasis puesto en los accesorios (en los detalles "que impresionan"); en el "diseño" o en el "*look*" (los peinados esculpidos, etc.), así como la fuerte tendencia a mostrar como modelos cuerpos andróginos, *unisex,* revelan el cambio producido en el imaginario contemporáneo. Yo resumiría todo esto diciendo que no sólo se ha "desdibujado" sistemáticamente la diferencia sexual, sino que además se ha detenido el tiempo generacional; la "edad" desaparece y se diluye en categorías más amplias y menos definidas: la "tercera edad", en oposición a la "edad adolescente". Esa misma imprecisión de

21. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976.

los límites se da en términos espaciales; tomemos, por ejemplo, la relación contemporánea con los alimentos: los establecimientos de comidas rápidas de las modernas metrópolis han retraído el tiempo al anticipar sueños de nutrición artificial: comida congelada, comida precocida, puré deshidratado. No hay tiempo para cocinar: aceleración, pero también contradicción de las coordenadas de espacio y tiempo.

Tomar píldoras se vuelve un imperativo cultural, como si los vientres adelgazados de los habitantes colectivamente anoréxicos de la ciudad –variaciones sobre el tema de las máquinas célibes–[22] ignoraran todo lo que tenga que ver con el hambre, a pesar de la creciente visibilidad de la pobreza que los rodea.[23]

Tomar píldoras para evacuar mejor el cuerpo, para simplificar las funciones corporales. La nueva RU486 –la píldora abortiva– reemplaza el gesto dramático de la intervención quirúrgica por uno perfectamente trivial: el cuerpo no está o, por lo menos, no es uno.

Ni siquiera la guerra moderna toma hoy al cuerpo seriamente, o sea, políticamente, como una variable;[24] las consideraciones geopolíticas militares ya no son una cuestión de muerte, sino de exterminio, ya no son una cuestión de individuos, sino una cuestión de masas, no se trata ya de matar[25] sino de permitir que algunos continúen viviendo. La reciente y dramática cobertura de la operación contra Irak, Tormenta del Desierto, puso claramente de relieve muchos de los temas que me preocupan: la primacía de las técnicas de visualización; el ocultamiento del cuerpo físico del campo de la acción política y especialmente militar; la gran despreocupación por las bajas individuales, no occidentales. La vida es un factor "agregado", que es necesario tener presente... la muerte es aquello a partir de lo cual uno habla de poder y cuerpo, o de poder en el cuerpo.

22. Constance Penley, "Feminism, Film Theory, and the Bachelor Machines", *M/F*, n° 10, 1985.

23. Jean Lipovetsky, *L'ère du vide*, París, Galilée, 1983. [Ed. cast.: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1998.]

24. Paul Virilio, *L'insecurité du territoire*, París, Stock, 1976.

25. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, ob. cit.

EX SEXO

No obstante, está claro que es en el campo de la sexualidad y la reproducción donde han ocurrido los cambios más espectaculares en cuanto a la condición de "los órganos sin cuerpos" y su relación con la vida y la muerte. En el apogeo del psicoanálisis lacaniano, las relaciones sexuales pueden haberse descrito como improbables o inciertas: hoy son incómodas, por decir lo menos. El sexo ya no es un valor seguro o celebrado en los días post-*yuppie* de los años noventa.

La castidad ha vuelto a ponerse de moda.[26] "Hagamos el amor y no la guerra" se ha invertido considerablemente como imperativo cultural. La sexualidad, en su forma genital, ha vuelto a ser peligrosa como no lo había sido desde los días anteriores a que la anticoncepción llegara a ser efectiva. La disminución contemporánea del interés en el sexo, debida al agotamiento de la experimentación posterior a la década de 1960, al temor a la epidemia del sida y a una sobrecarga laboral general va de la mano con una obsesión por la pulcritud, la higiene y la buena salud. El temor a las enfermedades acompaña muy bien la fetichización del cuerpo.

¿Qué tiene de sorprendente entonces que precisamente en este momento toda la cuestión de la reproducción tienda a la pureza inmaculada de los laboratorios tecnomédicos? ¿O que el negocio de hacer bebés artificiales bajo la atenta mirada de los biotécnicos llegue a ser un gran negocio? ¿O que aparezcan marcas registradas y patentes que garanticen la calidad del producto?

La genitalidad laxa puede haber cedido, pero sólo para dejar su lugar a la reproducción voluntaria. Hacer bebés es una de las principales preocupaciones de un mundo occidental postindustrial ansioso, en el cual la mayor parte de las mujeres parecen haber optado por el crecimiento de población nulo. La crisis de la edad mediana masiva que atraviesa nuestro mundo se traduce en el

26. Germaine Greer, *Sex and Destiny*, Londres, Picador, 1984. [Ed. cast.: *Sexo y destino*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.]

temor a morir. La crisis demográfica se alimenta de la xenofobia occidental y pone la fabricación de bebés en un nivel sin precedentes de producto industrial,[27] pues el "capital humano" es de absoluta prioridad.

Estos imperativos son transnacionales; caracterizan a todos los países blancos desarrollados. Basado en los principios de la producción en el exterior, que han demostrado ser tan efectivos para construir el contexto postindustrial,[28] el poder biotecnológico atraviesa las fronteras nacionales: no duda en implantar clínicas, fábricas o líneas de ensamblado en cualquier lugar del mundo. Da la casualidad que la oferta de células y organismos vivos está principalmente en los países en vías de desarrollo: fetos congelados de Corea y la India, riñones del Brasil; córneas de Colombia, etc. El racismo y el etnocentrismo descarado de estas prácticas es abrumador.

Como lo han señalado las teóricas feministas negras, especialmente Spivak y Mohanty, el sistema posmoderno de economía transnacional, con su modo descentrado y tentacular de explotación económica, no garantiza en absoluto que el etnocentrismo occidental se haya terminado. Si se interpreta en la perspectiva del materialismo corporal femenino que yo defiendo aquí, la disolución posmodernista de la identidad y la supuesta descentralización de las formaciones hegemónicas exhiben una sorprendente capacidad de reabsorber y reciclar a los otros periféricos en una economía novedosamente indiferenciada. El mismo paradigma que señalé en relación con lo femenino aparece también en los grupos étnicos marginales, subalternos, o en los grupos migratorios. Como dice David Slater:

> De algún modo, el posmodernista ha tomado los viejos mitos negativos de marginalidad y los ha vuelto de cabeza, dotándolos de un sentido subversivo y positivo. Sin embargo, a veces, esto puede

27. Rolyn Rowland, "A Child at ANY Price?", *Women's Studies International Forum*, 8, n° 5, 1985.

28. David Slater, "Theories of Development and Politics of the Postmodern: Exploring a Border Zone", *Development and Change*, 23, n° 3, 1992, pág. 303.

> desviar la atención analítica de los contextos diferentes en los que los grupos subalternos se ven obligados a sobrevivir, a convertirse, por ejemplo, en una especie de "ocupantes ilegales", en condiciones de creciente polarización social, inestabilidad política y privación material.[29]

Creo que es necesario hacer informes más detallados, políticamente motivados, de las nuevas formas de explotación económica y social que ha permitido la economía transnacional actual y de cómo afecta ésta las condiciones de vida de grupos minoritarios, entre los que se incluye el de las mujeres de diferentes localidades. Que en la nueva economía transnacional se pasen por alto las fronteras nacionales también presagia el fin del poder de la ley como expresión de la voluntad de un Estado nación. El fenómeno del biopoder en su conjunto escapa al control del Estado y en la mayor parte de los casos cae en un vacío legal. El mundo del biopoder se caracteriza, no por la soberanía de la ley, sino por las prohibiciones, las reglas y las disposiciones que pasan por alto, sobrevuelan y desestiman lo que solía ser la ley. La cuestión corporal está directa e inmediatamente atrapada en un campo de efectos y mecanismos de poder para los cuales la legislación, si no es arcaica, es sencillamente redundante.

Más allá del bien y del mal, el comercio de cuerpos vivos elude el control del mismo mundo que lo engendró.

"Órganos sin cuerpos" marca una transacción planetaria de materia viva, cuidadosamente realizada con el fin de conservar la especie viva, saludable y blanca. En una perversa vuelta de tuerca, la pérdida de la unidad del "sujeto" da por resultado un ser humano que presta sus componentes orgánicos a un intercambio bastante semejante a la prostitución: la parte por el todo. "Órganos sin cuerpos" marca el trasplante de y la experimentación con órganos en un simulacro postindustrial cínico de "la donación".[30]

29. Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Methuen, 1987.
30. Jacques Derrida, *Eperons*, París, Flammarion, 1977.

TODOS LOS ÓRGANOS SON IGUALES, PERO ALGUNOS...

El perverso giro que da la situación que yo describo como "órganos sin cuerpos" promueve una idea muy peligrosa: el carácter intercambiable de los órganos.

De acuerdo con la lógica instrumental del biopoder, si se establece que queda garantizada la continuidad de una función vital y se asegura la compatibilidad básica entre el órgano y el organismo que lo recibe, todos los órganos son iguales para lograr el objetivo. De ahí que en la Nueva Tecnología Reproductiva el útero de una mujer valga tanto como el de otra, de cualquier otra. Un útero es un útero... En ese caso: ¿por qué no lleva una madre los bebés que su hija logró concebir? Y por extensión, agujero por agujero, ¿por qué no pensar que el abdomen de uno, el otro, bien puede equivaler al útero de otra, yo misma? Embarazos masculinos. Máquinas femeninas de maternidad.

Sin entrar en la lógica de oposición que condena en *bloque* toda la tecnología, sin embargo considero importante señalar que, en el gobierno actual del sexo, la vida, la muerte, el biopoder, algo está siguiendo un camino perverso. Parece que nos hemos deslizado desde la pérdida del paradigma naturalista –que es en sí mismo un bienvenido alivio respecto del dualismo metafísico anterior– a la fragmentación creciente y al tráfico explotador de las partes orgánicas.

Este cambio de terreno permite todo tipo de falsas asimilaciones: niega el tiempo, el tiempo de la diferencia generacional, "mi útero, el útero de mi madre", con lo cual crea una falsa simetría entre las mujeres y contribuye a encubrir el racismo de tales prácticas. Además, institucionaliza las relaciones jerárquicas de raza entre las mujeres, que están llamadas a desempeñar diferentes roles en la industria de la tecnología reproductiva; y esos roles dependen en gran medida de su identidad étnica.

Este proceso conduce además a falsas simetrías espaciales, entre hombres y mujeres: abdomen = útero; donante de semen = donante de óvulo/útero. Como si los dos sexos fueran perfectamente comparables; como si la diferencia sexual no

significara que los sexos son asimétricos. Desde el carácter intercambiable de los órganos a la simetría –y, por lo tanto, la complementariedad– de los sexos, asistimos a la rehabilitación de una de las fantasías patriarcales más persistentes. La fantasía de la simetría sexual es muy vigorosa en el imaginario cultural de este fin de siglo, en el que triunfa la imagen del cuerpo andrógino, asexuado, angelical y *unisex*.

La cultura popular comercializa productos "de género híbrido" (*gender-benders*) perfectamente adocenados, de la calidad de Michael Jackson (Diana Ross revisitada), Boy George (el eterno femenino reconquistado) y variaciones interminables de Tootsie.[31] Fuera del sexo, más allá del sexo, antes del sexo, ésta sigue siendo una técnica que apunta a diferir el tiempo. La fantasía de estar "más allá del sexo", es decir, fuera del tiempo, es una de las ilusiones más perniciosas de nuestro tiempo. Desdibujar la diferencia sexual, desexualizar la masculinidad, precisamente en el momento histórico en que el feminismo de la diferencia sexual pide la sexualización de las prácticas,[32] me parece un movimiento extraordinariamente peligroso para las mujeres.

Por mucho que avance el proyecto del feminismo, esta fantasía puede conducir a la homologación de las mujeres en un modelo masculino. La supuesta "superación" de la diferencia sexual[33] termina por quitarle valor a la afirmación del carácter positivo de la diferencia por parte de las mujeres. En un orden cultural que, durante siglos, fue gobernado por el vínculo homosocial masculino, la eliminación de la diferencia sexual sólo puede constituir un camino en un solo sentido hacia la apropiación, la eliminación o la homologación de lo femenino en/de las mujeres; es un juguete para varones.

31. Elaine Showalter, "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and Woman of the Year", en Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

32. Naomi Schor, *Reading in Detail*, Nueva York, Columbia University Press, 1987.

33. Elizabeth Badinter, *L'un est l'autre*, París, Jacob, 1986. [Ed. cast.: *El uno es el otro*, Barcelona, Planeta, 1987.]

Por lo tanto, es necesario reafirmar la fundamental falta de simetría entre los sexos como la base para una ética posmoderna que tenga en cuenta el fenómeno de los "órganos sin cuerpos", como el elemento básico de nuestra propia historicidad, y al mismo tiempo rechace su aspecto perverso. Para la práctica feminista, las preguntas que se imponen son, pues, las siguientes: partiendo de esta posición, ¿qué valores postulamos? ¿Qué es la ética de la diferencia sexual?[34] ¿Cómo se puede considerar perverso el mito del carácter intercambiable de los órganos sin referirse al paradigma naturalista?

¿Cómo puede una feminista abogar por el carácter específico de la sexualidad como un registro del habla y someterlo al análisis crítico? ¿Cómo podemos excluir los últimos vestigios que quedan de "lo sagrado" tratando de abordar agnóstica, lúcidamente, la cuestión de la *totalidad* del organismo vivo que plantean los "órganos sin cuerpos"? ¿Es el materialismo una opción posible, que postule tanto la materialidad del cuerpo como su unidad indivisible?

Por otro lado, las preocupaciones por la discontinuidad, la hipervisualización y el consumo veloz del cuerpo en la era de la biotecnología son sólo una parte de la historia. Ciertamente, no pretendo estimular con esto ningún tipo de nostalgia por la visión unificada del cuerpo, que amenazaría a las mujeres con otros peligros más familiares. Más bien me gustaría apoyarme en este análisis del sujeto corporizado a fin de defender modos de representación de su multiplicidad, su discontinuidad y su complejidad altamente tecnologizada que infundieran mayor fuerza a las formas alternativas de acción epistemológica y política de las feministas. En varios de los ensayos contenidos en este volumen volveré a tratar estas cuestiones.

Además, teniendo en cuenta que la fragmentación y la descalificación de la posición de sujeto son parte de la herencia histórica de las mujeres: ¿en qué medida y en cuánto tiempo puede la teoría feminista proponer una nueva forma de materialidad

34. Luce Irigaray, *Étique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1974.

corporal, una lectura específicamente sexual de la totalidad del sí mismo corporal?

En realidad, me temo que la deslocalización de las diferencias sexuales, el nuevo hiato que se abre entre la reproducción y la sexualidad y la apropiación biotecnológica de la procreación, se den precisamente en el momento histórico en que las mujeres han reivindicado explícitamente el control político sobre su cuerpo y su sexualidad.

El retraso histórico de los oprimidos vuelve a estar sobre el tapete: salvo que la acción política la controle cuidadosamente, la situación del biopoder podría significar que las mujeres corran el riesgo de involucionar desde la heterosexualidad compulsiva impuesta por el vínculo homosocial masculino hacia la alta tecnología reproductiva. Pasaríamos del período neolítico a la era postindustrial, saltando por encima de la etapa más importante: el proceso de devenir sujeto llevado a cabo por las mujeres. Tomaríamos, pues, un atajo sorteando la fase más significativa, aquella que apunta a hacer operativa la diferencia sexual y a producir una redefinición, identificada con las mujeres, de la subjetividad, la maternidad y la sexualidad femeninas.

Atascadas entre el poder material arcaico y la máquina de la maternidad posmoderna, entre el cuerpo histérico mítico y el tubo de ensayo, corremos el riesgo de perder a nuestro aliado más preciado: el tiempo. El tiempo del proceso, de la elaboración, de expresar las transformaciones de uno mismo y del otro e instrumentarlas socialmente. Éste es el tiempo que nos lleva devenir mujeres. Y puede ser desechado antes siquiera de llegar a hacerse realidad; puede ser estropeado, abortado.

La intervención biotecnológica está ofreciendo una redefinición de lo maternal, de la diferencia sexual, antes de que las mujeres hayamos tenido la oportunidad de reformular nosotras mismas esta compleja cuestión: siempre hay algo que se adelanta a decirnos qué es lo que estamos buscando...

Este congelamiento masivo fuera del tiempo deja sin embargo muchas cuestiones sin resolver: la primera y principal entre ellas es la urgente necesidad de reformular la unidad del ser humano,

sin moralismo ni nostalgia. Si la posición feminista mínima consiste en poner en el primer plano del debate sobre la condición posmoderna la asimetría entre los sexos, la pregunta continúa siendo: ¿hasta dónde podemos forzar la sexualización del debate sin alejarnos demasiado de la percepción de la modernidad sobre el fracaso fundamental de la identidad? ¿Cómo podemos afirmar el carácter positivo de la diferencia femenina sin dejar de resistirnos a reducir la subjetividad a la conciencia, el sí mismo a la racionalidad deliberada?

¿Cómo podemos reconcebir las raíces corporales de la subjetividad después de Nietzsche y de Adrienne Rich? ¿Qué cuerpo estamos restituyendo a la escena? ¿Para la anatomía de quién ya no es un destino el cuerpo intensivo, el cuerpo deseante, el cuerpo sexualmente diferenciado, el cuerpo "de órganos sin cuerpos"? Y sin embargo, ese organismo sexuado vivo tiene su propia unidad que cuelga de un hilo: el hilo del deseo en su inextricable relación con el lenguaje y, por consiguiente, con los demás.

Sólo contamos con un hilo para separar la posibilidad de una nueva ética de neobarbarie: pero eso es mejor que nada. Si se lo devana correctamente, bien puede constituir una de las mejores oportunidades que hemos tenido las mujeres de actuar en el curso de una historia que, con excesiva frecuencia, nos ha reducido al rol de meras espectadoras en el teatro de nuestra propia indigencia.

2. Hacia una nueva representación del sujeto

No hay fragmentos donde no hay un todo.
MARTHA ROSLER, *Decade Show*, Nueva York, 1990

LA CONDICIÓN POSMETAFÍSICA

La era a la que habitualmente aluden palabras tales como "modernidad", "modernización" o "modernismo" (a pesar de las diferentes implicaciones y los diferentes matices de cada uno de estos términos) se caracteriza por las cambiantes condiciones socioeconómicas y discursivas del *status* de todas las minorías, especialmente de las mujeres. Por una cantidad de razones que he analizado en otra parte,[1] la emancipación de las mujeres y su integración no sólo en la fuerza laboral, sino también en la vida intelectual y política, ha sido una apremiante necesidad en el mundo occidental. La primera paradoja que se impone indagar en una discusión entre la modernidad y la búsqueda feminista es, por consiguiente, la de un período histórico que necesita integrar social, económica y políticamente a las mujeres y que, por lo tanto, invierte los modelos tradicionales de exclusión y opresión de la mujer.

En este capítulo adoptaré un enfoque más teorético de esta cuestión. Sostendré que en este nuevo contexto el movimiento de

1. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

las mujeres ha incluido en la agenda cuestiones tan graves como las estructuras, los valores y los fundamentos teóricos del sistema mismo que las mujeres, como las demás minorías, están impulsadas a integrar. La principal línea de interrogación es tanto ético-política como epistemológica: ¿cuál es el precio exacto que hay que pagar por la "integración"? ¿Qué valores han de proponer las mujeres feministas al viejo sistema? ¿Qué representaciones de sí mismas opondrán a aquéllas ya establecidas? Todo el feminismo contemporáneo occidental, así como los fenómenos culturales y políticos relacionados e igualmente complejos, tales como la literatura moderna de las mujeres,[2] pueden interpretarse a la luz de esta línea de interrogación.

En el nivel discursivo y teorético,[3] la modernidad marca en el mundo occidental la crisis y la decadencia del sistema clásico de representaciones del sujeto, en el sentido político, epistemológico y ético de la expresión. Las convenciones establecidas sobre qué es la subjetividad y qué implica son rechazadas radicalmente por una cantidad de "minorías" que reclaman representación en el sentido político y discursivo. En el panorama intelectual europeo de posguerra –como comenté en capítulos anteriores– surgieron dos importantes escuelas de pensamiento que abordaron la cuestión de la crisis de la modernidad: la escuela de la teoría crítica alemana, representada hoy por Jürgen Habermas, y la escuela francesa, de la cual son figuras rectoras Foucault, Deleuze, Derrida e Irigaray. Ambas escuelas tienen repercusiones para el feminismo, aunque, en mi opinión, la última es la que ejerció un impacto más amplio.

Un punto que tienen en común estas dos escuelas es que ambas someten a serio cuestionamiento la noción de la Ilustración. Ambas sostienen que la idea de que es posible alcanzar el progreso y la liberación mediante el uso adecuado de la razón debe ser reexaminada a la luz de la historia, particularmente a la

2. Ésta es la orientación que toma Shari Benstock en *Women of the Left Bank*, Austin, University of Texas, 1986.

3. Tomo prestada la noción de "discurso" de Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Minuit, 1977.

luz de fenómenos tan extremos de la historia occidental contemporánea como los sistemas políticos totalitarios, los genocidios, el colonialismo y la dominación. El énfasis en la necesidad de revisar la Ilustración como "mito de la liberación a través de la razón" es particularmente fuerte en la obra de Foucault y de Deleuze.[4] En la perspectiva de ambos autores, la fe en el poder autorregulador de la razón es, para nosotros los modernos, una posición teórica, política y ética inadecuada. Debe ser reemplazada por una crítica más radical desde el interior mismo de la razón, esto es, mediante un análisis de sus limitaciones estructurales como ideal teorético y humano; éste es un enfoque que Foucault y Deleuze comparten con el feminismo.[5] La teoría crítica es una ética que toma como su preocupación central la producción del conocimiento.

Las dos escuelas principales de pensamiento crítico también representan dos modos de juzgar la tradición de la Ilustración. Si puedo resumir de manera un poco burda un debate que requeriría una atención mucho más esmerada,[6] diría que Habermas, si bien critica la racionalidad científica, considera que el problema consiste en salvaguardar la primacía de la razón como principio y la de la modernidad como proyecto que aún se abre ante nosotros. Por otro lado, para Foucault, el proyecto de la Ilustración llegó históricamente a su fin, lo cual significa que la modernidad exige nuevas formas de legitimación científica y nuevos modos de discurso que la acompañen.

Es evidente que estas dos escuelas representan lecturas y reelaboraciones conceptuales muy diferentes, tanto de la teoría marxista como de la psicoanalítica y, lo que es más importante,

4. Esto fue además reconocido por ambos: Foucault lo hace en el prefacio de la edición norteamericana de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipe: Capitalisme et squizophrénie*, París, Minuit, 1974; y Deleuze en su notable *Foucault*, París, Minuit, 1988. [Ed. cast.: *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.]

5. Véase Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, Londres, Methuen, 1984.

6. Sobre una discusión más extensa de este problema, véase S. Benhabyb y D. Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

de la conexión entre ellas. Los instrumentos de análisis que utilizan son radicalmente diferentes, especialmente cuando se trata de la cuestión del inconsciente, y, por consiguiente, de la del lenguaje como una estructura simbólica.

Estoy menos interesada en establecer cuál es la relación exacta entre estas dos tradiciones de la teoría crítica que en destacar la importancia y las implicaciones de esas dos corrientes. Una de tales implicaciones es que el debate epistemológico feminista (caracterizado por las cuestiones de género o diferencia sexual y la crítica a las nociones del siglo XVIII, tales como "liberación" e "igualdad") es necesario y esencial para la teoría crítica, ya sea de la variedad alemana, ya sea de la variedad francesa. En segundo lugar, como observó Evelyn Fox Keller,[7] el contexto histórico en el cual surgió el feminismo como teoría y práctica se sustenta en condiciones estructurales que llevan a revisar y extender la significación de la razón y de la racionalidad científica. Dicho de otro modo, si la crisis de la modernidad consiste en la decadencia del paradigma racionalista, la teoría y la práctica feministas acompañan al proyecto modernista o están incorporadas en él. Yo hasta diría, junto con Alice Jardine,[8] que el feminismo incluso puede ofrecerle a la modernidad algo de su coherencia interna.

En otras palabras, entiendo la modernidad como el momento de decadencia del racionalismo clásico y de la visión del sujeto unida a él. Los nuevos discursos científicos relacionados con condiciones históricas cambiantes se oponen a la identificación ya centenaria del sujeto con su yo racional. La idea misma de lo que significa ser humano está en tela de juicio, como Adorno y Foucault, de maneras muy diferentes, no dejan de recordarnos.

Ya he expresado mi escepticismo en relación con la idea misma de que la "crisis" del sujeto filosófico ocurre al mismo tiempo que aparece el feminismo como una fuerza teorética y política, y he

7. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1975.

8. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

sostenido la importancia que tiene el postestructuralismo francés para la teoría feminista. También hice hincapié en el hecho de que dentro del esquema feminista tienen muy poco alcance el nihilismo o la aceptación cínica del estado de crisis como sinónimo de pérdida o de fragmentación. Por el contrario, las mujeres entienden esta crisis como la apertura a nuevas posibilidades y potencialidades. Es una crisis que lleva a las mujeres a reconcebir el vínculo entre identidad, poder y comunidad.

Los análisis feministas de la "crisis" destacan pues su carácter positivo, es decir, en qué medida la filosofía feminista permite que se postulen valores alternativos.

EL FEMINISMO COMO FILOSOFÍA

El feminismo como filosofía crítica se apoya en el supuesto de que aquello que solía llamarse "el sujeto universal de conocimiento" es un punto de vista falsamente generalizado. Los discursos de la ciencia, la religión y el derecho, tanto como los supuestos generales que gobiernan la producción del conocimiento, se refieren tácitamente a un sujeto que es varón (y también blanco, de clase media y heterosexual). Si, en un movimiento nómade de mimesis estratégica, como el que propone Irigaray,[9] este sujeto se reemplaza por uno estructurado por otras variables, tales como el género o la diferencia sexual, pero también la etnia o la raza, lo que se entendía por "universal" se presenta como un enfoque muy particular y específico. Esta particularidad también explica el poder de exclusión que tiene tal enfoque sobre categorías de personas consideradas "minorías" u "otros". Por consiguiente, lo que quiero decir es que la decadencia de lo universal en la era de la modernidad ofrece la oportunidad de definir un punto de vista nómade que se base en las diferencias sin ser por ello meramente relativista. Volveré a

9. Luce Irigaray, *Speculum: De l'autre femme*, París, Minuit, 1977; *Étique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.

referirme a esta cuestión en el capítulo 5, "La diferencia sexual como proyecto político nómade".

En suma, el género es una noción que nos permite pensar en la interdependencia de la identidad sexual con otras variables de opresión tales como la raza, la edad, la cultura, la clase y el estilo de vida.

Lo que permanece como factor constante o punto de consenso entre las diferentes teorías de género es la crítica a los modos dualistas de pensamiento. El universalismo clásico, que combina lo masculino y lo blanco con lo universal y confina lo femenino a una posición secundaria de diferencia, se basa en una lógica dualista o de oposición. Las feministas radicales, especialmente Irigaray, sostienen que este modo dualista crea diferencias binarias sólo para ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder.

En lo que yo juzgo como uno de los aspectos más fructíferos de la teoría feminista, se afirma además que este esquema conceptual ha servido al propósito de alentar a la cultura occidental a creer en la estructura "natural", es decir, inevitable y por lo tanto históricamente invariable, de su sistema de representación, de sus mitos, sus símbolos y su visión dominante del sujeto.

De acuerdo con esta idea, las nuevas pensadoras parten de una visión del sujeto como proceso y siguen las líneas de una multiplicidad de variables que contribuyen a definir la subjetividad femenina; la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y los estilos de vida constituyen ejes esenciales de la identidad. Estas pensadoras son radicalmente materialistas por cuanto ponen el acento en las condiciones concretas, "situadas", que estructuran la subjetividad, pero también le dan un matiz novedoso a la noción clásica del materialismo, porque redefinen la subjetividad femenina como una red progresiva de formaciones de poder simultáneas. Luego sostendré que, aparentemente, está emergiendo una nueva tendencia que pone énfasis en la naturaleza situada, específica, corporizada, del sujeto feminista, al tiempo que repudia el esencialismo biológico o psíquico. Éste es un nuevo tipo de materialismo corporizado femenino.

Por ejemplo, Teresa de Lauretis toma el concepto foucaultiano de "técnicas del sí mismo" para expresar los fundamentos materiales de su visión del sujeto y, lo que es más importante, de los modos en que funciona el género[10] como una variable que estructura la subjetividad.

En otras palabras, lo que está en el centro de la redefinición de género como una técnica del sí mismo es la noción de la política de la subjetividad. Esto tiene un doble sentido: se refiere tanto a la constitución de identidades como a la adquisición de subjetividad, entendidas como formas de autorización o autoridad para ejercer ciertas prácticas. El término francés *assujettissement* representa bien ambos niveles de este proceso de subjetivación: es un proceso material y también semiótico que define al sujeto mediante una cantidad de variables reguladoras: sexo, raza, edad, etc. La adquisición de la subjetividad es por lo tanto un proceso de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), cuyo objetivo es positivo –porque da lugar a formas de empoderamiento (*empowerment*) y regulación– porque estas formas son el lugar de limitaciones y disciplinamiento.

En resumen, yo diría que a comienzos de la década de 1990 surgió en el terreno feminista una paradoja: la paradoja de una teoría que está basada en las nociones mismas de "género" y "diferencia sexual" y que está históricamente vinculada a la crítica que se basa en la nueva visión de la subjetividad como proceso. El pensamiento feminista se fundamenta en un concepto que pide la desconstrucción y la desesencialización en todos sus aspectos. Más específicamente: ¿cómo rearmar una visión de la subjetividad femenina una vez que se han derrumbado las certezas del dualismo de género?

La cuestión que está en juego es la siguiente: ¿cómo podemos conciliar la especificidad histórica radical de las mujeres con la insistencia en construir la nueva figuración de la humanidad?

10. Para una definición de las "técnicas del sí mismo", véase Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vols. 2 y 3, París, Gallimard, 1984. Véase asimismo mi interpretación de este esquema de subjetividad en *Patterns of Dissonance*, ob. cit.

¿Podemos hablar y actuar señalando las diferencias como algo positivo, no como desviaciones, ni como modos de ser subordinados? ¿Cómo puede construirse un nuevo tipo de colectividad basándose en las diferencias?

LAS FIGURACIONES RIZOMÁTICAS

Siguiendo una argumentación que desarrollé más ampliamente en otra parte,[11] me gustaría ahora buscar los puntos de intersección entre el nuevo pensamiento feminista y las preocupaciones postestructuralistas contemporáneas sobre las estructuras de la subjetividad. Mi punto de partida es el supuesto de que el postestructuralismo francés es relevante para el feminismo, no por lo que tiene que decir sobre las mujeres, la sexualidad o el cuerpo; considero de mayor importancia la manera creativa y no reactiva de redefinir el pensamiento y especialmente el proceso teorético que acompaña la búsqueda postestructuralista de nuevas visiones de la subjetividad.

Como ejemplo, elegiré el intento de Deleuze por "imaginar" de un modo diferente la actividad del pensamiento. Deleuze comparte con el feminismo la inquietud por la premura, la necesidad de redefinir, representar de otro modo y reinventar la práctica teorética –y con ella la filosofía– de estilo reactivo/sedentario. Esta prisa obedece a la crisis del logos filosófico y a la decadencia del sistema clásico de representación del sujeto. En consecuencia, el desafío que intenta afrontar Deleuze es cómo reflexionar sobre los cambios y las condiciones cambiantes, y cómo dar cuenta de ellos: no la condición estática de verdades formuladas, sino el proceso vivo de transformación del sí mismo.

Determinado a desterrar el estilo occidental de pensamiento teorético, Deleuze va más allá de las oposiciones dualistas que conjugan el discurso monológico del falogocentrismo.

11. Véase Rosi Braidotti, "Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism", en K. Boundas y D. Olkowski (comps.), *Gilles Deleuze: Text, Theory, and Practice*, Nueva York, Routledge, 1993.

Deleuze destaca hasta qué punto en el pensamiento occidental la noción clásica del sujeto enfoca la diferencia como un subconjunto del concepto de identidad. El sujeto se define en términos de "mismidad", es decir, como equiparación con una idea normativa de un Ser que continúa siendo uno y el mismo en todas sus variadas calificaciones y atributos.

El carácter unívoco del discurso metafísico sobre el sujeto ha sido reproducido por el discurso moral de la metafísica, que se sustenta en una imagen del pensamiento inherentemente normativa.[12] Para Deleuze, la modernidad es el momento en el que esta imagen se derrumba dando paso a otras formas de representación.

A lo que apunta Deleuze es a la afirmación de la diferencia atendiendo a una multiplicidad de diferencias posibles; a la afirmación de la diferencia como el carácter positivo de las diferencias. A su vez, esto lo lleva a redefinir la conciencia atendiendo a una multiplicidad de estratos de experiencia que no privilegian la racionalidad como el principio organizador. En su intento por superar la idea clásica del sujeto como coincidente con su conciencia, Deleuze pone el acento en el inconsciente como un campo creativo, o, para decirlo de otro modo, el inconsciente no como el profundo recipiente de fuentes aún desconocidas, sino como el sitio que marca la no coincidencia estructural del sujeto con su conciencia. Esta no coincidencia es una disyunción radical que separa al sujeto pensante de la imagen normativa del pensamiento basada en el sistema falogocéntrico.

El rechazo del principio de equiparación e identificación con una imagen falogocéntrica del pensamiento está en el corazón mismo de la visión nómade de la subjetividad que Deleuze propone como la nueva *figuración*, posmetafísica, del sujeto.

12. Sobre una exposición más completa de estas ideas, véase Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [Ed. cast.: *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Losada, 1999.], y *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1969. [Ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.]

Deleuze sostiene y defiende la idea de que la actividad del pensamiento no puede –ni debe– reducirse a la crítica reactiva (Deleuze dice "sedentaria"). El pensamiento puede ser crítico, si por crítico entendemos el proceso, activo, afirmativo, de inventar nuevas imágenes de pensamiento que estén más allá del viejo icono en el que el pensamiento y el ser unían sus manos ante la sonrisa de esfinge del soberano Falo. El pensamiento es la vida vivida a la máxima potencia posible; el pensamiento tiene que ver con encontrar nuevas imágenes, nuevas representaciones. El pensamiento tiene que ver con el cambio y la transformación.

La noción de "rizoma" es la figuración principal de Deleuze; como ya observé antes, apunta a redefinir la actividad de la filosofía como la búsqueda de nuevas imágenes del pensamiento que se ajusten mejor a un sí mismo nómade, desarticulado. Una idea es un estado activo de enorme intensidad que abre posibilidades de vida y acción hasta ahora insospechadas. Para Deleuze, las ideas son eventos, líneas que encarrilan el pensamiento humano hacia nuevos horizontes. Una idea es lo que lleva la potencia afirmativa de la vida a un grado más elevado.

Para Deleuze, el pensamiento está hecho de sentido y valor; es la fuerza o el nivel de intensidad lo que determina el valor del pensamiento y no la equiparación de una idea con un modelo normativo preestablecido. El estilo rizomático de Deleuze pone en primer plano las bases afectivas del proceso del pensamiento. Es como si más allá/detrás del contenido proposicional de una idea hubiera otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad, el deseo o la afirmación que transmite la idea y, en última instancia, gobierna su valor de verdad. Dicho de otro modo, el pensamiento es en gran medida inconsciente, porque expresa el deseo de saber y ese deseo es lo que no puede expresarse adecuadamente en el lenguaje, sencillamente porque es lo que lo sostiene como su condición prelingüística. Con esta teoría intensiva del proceso del pensamiento, Deleuze señala las bases prefilosóficas, esto es, afectivas, de la filosofía.

Este estilo impersonal es más bien "pospersonal", por cuanto permite tender una red de conexiones, no sólo atendiendo a las

"intenciones" del autor y a la "recepción" del lector, sino también atendiendo a un conjunto mucho más amplio y más complejo de interconexiones posibles que desdibujan las distinciones establecidas, es decir, hegemónicas, de clase, cultura, raza, práctica sexual y otras. La imagen del rizoma estalla aquí como una figuración para el tipo de subjetividad política que promueve Deleuze.

En otras palabras, se espera que nosotros, en nuestra condición de interlocutores de un texto filosófico deleuzeano y como pensadores postilustrados, seamos lectores de tipo intensivo: transformadores de energía intelectual, procesadores de las "introvisiones" que nos ofrece Deleuze. Estas "intro-visiones" no deben entenderse como fuerzas que nos hunden hacia adentro, hacia un reservorio "interior" mítico de verdad, ni tampoco como manifestaciones de una "mirada" falogocéntrica de un orden descorporizado. Por el contrario, se las presenta como aquello que nos impulsa a avanzar siguiendo las múltiples direcciones de las experiencias extratextuales, de los múltiples devenires. Pensar es vivir al grado más elevado, a un ritmo más veloz, de un modo multidireccional.

Esta postura filosófica exige no sólo los requisitos académicos convencionales de neutralidad, sino también el compromiso apasionado con el reconocimiento de las implicaciones teoréticas y discursivas de reconcebir al sujeto. Todo es cuestión de saber qué tipo de conexiones rizomáticas podemos tender entre nosotros, aquí y ahora, en el acto de practicar filosofía.

En la próxima sección sostendré que la teoría feminista contemporánea se hace eco de las preocupaciones de Deleuze y además las rediseña políticamente. El caso de Donna Haraway es ejemplar en este sentido.

EL FEMINISMO DEL *CYBORG* COMO ANTIRRELATIVISMO

Hay tres nociones esenciales en el posmodernismo radical de Donna Haraway y las tres tienen que ver con las transformaciones, tanto en el sentido ético como epistemológico. En primer lugar, Haraway redefine la teoría feminista en términos de *figuraciones*

no taxonómicas; en segundo lugar, la autora reconceptualiza la subjetividad femenina como *cyborg* y, en tercer lugar, redefine la objetividad científica como saberes *situados*.

Si el término *posmodernismo* significa algo, Haraway ofrece un convincente ejemplo de positiva epistemología posmodernista situada. Tomando como principal punto de referencia el impacto que provocaron las nuevas tecnologías (microelectrónica, telecomunicación y videojuegos, incluyendo videoguerras) en la condición de las mujeres en la sociedad, Haraway destaca la importancia de la aldea global, que implica una nueva ola de pequeñas industrias electrónicas instaladas en el exterior, la mayor parte de las cuales contrata a mujeres.[13] Reflexionando sobre los cambios que impone este nuevo sistema de producción en la sociedad en general, Haraway desafía a las feministas a dar respuesta a la complejidad política y conceptual de estos tiempos.

En su análisis, el dato más significativo de la década de 1990 es la existencia de las biotecnologías, es decir, el poder alcanzado por artefactos que tratan la "vida" y los "organismos vivos" como objetos. Gran parte de esta tecnología es óptica, y esto tiene que ver con el aumento en el poder de visión. Hoy, como ya lo mencioné anteriormente, la mirada biotecnológica ha penetrado en la estructura íntima de la materia viva; puede ver lo invisible y representar lo que antes era "irrepresentable". Haraway se concentra en la noción del cuerpo como conocimiento situado y en lo visual como localización del poder.

Firmemente comprometida con la tradición del materialismo, Haraway nos recuerda que pensar acerca del sujeto equivale a reconcebir sus raíces corporales. El cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos: representa la materialidad radical del sujeto. Siguiendo a Foucault,[14] Haraway nos llama la atención sobre la

13. Puede hallarse un análisis igualmente enérgico de estas condiciones de producción en Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Methuen, 1987.

14. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1977. [Ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1998.]

construcción y manipulación de cuerpos dóciles y cognoscibles que se dan en nuestro sistema social actual. Y nos invita a pensar en qué nuevos tipos de cuerpos están siendo construidos en este mismo momento, es decir, qué tipo de sistema de género se está construyendo ante nuestros propios ojos.

En un análisis foucaultiano, como ya lo he afirmado, el cuerpo contemporáneo es una paradoja: por un lado, es meramente una noción empírica, entendida como la suma de sus partes orgánicas, y por lo tanto desmontables. Ésa es la noción del cuerpo que está presente en todas las biociencias y está históricamente vinculada con el discurso clásico sobre la anatomía clínica.[15]

Pero, por otro lado, el cuerpo continúa siendo la base de la subjetividad. El discurso del psicoanálisis pone el acento en este punto: el cuerpo como superficie libidinal, campo de fuerzas, pantalla de proyecciones imaginarias, sitio de constitución de la identidad.

No obstante, si bien Haraway comparte muchas de estas premisas epistemológicas francesas, al mismo tiempo cuestiona el análisis del "biopoder" o del poder sobre el cuerpo que hace Foucault. Apoyando la idea de Jameson de que el derrumbe histórico de la izquierda tradicional hizo necesaria la política posmodernista y que ésta representa la oportunidad que tiene la izquierda de reinventarse desde adentro, Haraway hace notar que el poder contemporáneo ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que más bien lo hace tendiendo redes, mediante la comunicación y las interconexiones múltiples. Haraway llega pues a la conclusión de que Foucault "nombra una forma de poder en el momento de su implosión. El discurso de la biopolítica cede su lugar al tecnoparloteo."[16]

Aquí vale la pena destacar dos puntos: en primer lugar, que Haraway analiza la revolución científica contemporánea en términos más radicales que Foucault, principalmente porque se

15. Ya desarrollé este punto en el capítulo 1, "Órganos sin cuerpos".

16. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", en *Simians, Cyborgs, and Women*, pág. 245 / 4, Londres, Free Association Books, 1990.

basa en un conocimiento de primera mano acerca de la tecnología actual. En este sentido, la formación de Haraway en biología y en sociología de la ciencia es muy útil. En comparación con el enfoque de Haraway, el análisis que propone Foucault del disciplinamiento de los cuerpos hoy ya parece anticuado (sin mencionar el hecho de que es intrínsecamente androcéntrico).

En segundo lugar, Haraway sugiere algo que yo creo que merece un mayor desarrollo, me refiero a que los diagramas de poder foucaultianos describen lo que ya hemos dejado de ser; como toda cartografía, funcionan a posteriori y, por lo tanto, no dan cuenta de la situación actual. En este sentido, Haraway opone a la estrategia del biopoder de Foucault un enfoque basado en la genealogía desconstructiva de las subjetividades corporizadas de las mujeres. El concepto de "experiencia de las mujeres" y la constante referencia a la teoría feminista –un campo completamente ignorado por Foucault– le permiten a Haraway delinear una especie de psicopatología de este fin de milenio.

Mientras el análisis de Foucault se apoya en una visión decimonónica del sistema de producción, Haraway inscribe su visión de la condición de la mujer en un análisis actualizado del sistema postindustrial de producción. Argumentando que el patriarcado capitalista blanco se transformó en una dominación ejercida mediante la tecnología de la información, Haraway cree que las mujeres han sido canibalizadas por las nuevas tecnologías y que han desaparecido del campo de los agentes sociales visibles. El sistema postindustrial hace que la política masiva de oposición sea en alto grado redundante; es necesario inventar una nueva política, sobre la base de una comprensión más adecuada de cómo funciona el sujeto contemporáneo en el marco del poder postindustrial.

Más específicamente, la pregunta que se hace Haraway es la siguiente: ¿qué se considera humano en este mundo posthumano? ¿Cómo reconcebir la unidad del sujeto humano, sin hacer referencia a creencias humanísticas, sin oposiciones dualistas, vinculando, en cambio, el cuerpo y la mente en un nuevo flujo

del sí mismo? ¿Cuál es la visión operativa del sí mismo en un mundo dominado por la ciencia de la computadora?

Haraway toma con mucha seriedad el hecho de que el feminismo contemporáneo se base en el significante mismo "mujer", un concepto que debe desconstruir a fin de evitar sus efectos excluyentes y normativos. En el momento actual, las feministas están obligadas a reemplazar la creencia ingenua en la hermandad global o las alianzas más estratégicas basadas en intereses comunes, por un nuevo tipo de política que se apoye en coaliciones temporales y móviles y, por consiguiente, en la *afinidad*. Al sostener que la insistencia en la condición de víctimas de las mujeres como el único fundamento para la legitimación política ya ha hecho demasiado daño, Haraway reclama un tipo de política feminista que pueda adherirse a "construcciones parciales, contradictorias, permanentemente flexibles de sí mismos personales y colectivos".[17]

La cuestión central es aquí la medida en que la diferencia sexual, entendida como la diferencia que las mujeres pueden establecer en la sociedad –esto es, no como una diferencia natural o históricamente dada, sino como un proyecto de final abierto que debe construirse– puede ofrecerles también a las mujeres la oportunidad de pensar en todas sus otras diferencias. El sujeto femenino del feminismo está construido a través de una multiplicidad de discursos, posiciones y significaciones que a menudo entran en conflicto entre sí; por lo tanto, el significante *mujer* ya no constituye una piedra fundacional suficiente del proyecto feminista.

Todo esto se vincula con el problema de saber cómo ir más allá de lo particular. ¿Pueden representarse las mujeres como un sujeto político y epistemológico colectivo? Si lo universal exige neutralidad, la cuestión es, pues, no tanto cómo concebir la diferencia sexual en una perspectiva positiva (Irigaray), sino más bien cómo evitar que el esencialismo y el determinismo biológico o psíquico entren en el proyecto feminista para redefinir la subjetividad femenina.

17. Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", ob. cit., pág. 57.

Haraway, en cambio, nos invita a pensar en una comunidad construida sobre la base de un fundamento comúnmente compartido de figuras de dicción colectivas o de mitos fundacionales. Estos mitos, que son también instrumentos deliberados para intervenir en la realidad, son figuraciones, por cuanto ejercen un impacto en nuestra imaginación, pero también son formas de conocimiento situado. En otras palabras, el feminismo tiene que ver con sentar bases, con fundamentos y con mitos políticos.

En este marco conceptual, Haraway propone una nueva figuración para la subjetividad feminista: el *cyborg*. Como un híbrido, o como una máquina-cuerpo, el *cyborg* es una entidad que establece conexiones; es una imagen de la capacidad de interrelacionarse, de la receptividad y de la comunicación global que, deliberadamente, borra las distinciones de las categorías (humano/máquina; naturaleza/cultura; varón/mujer; edípico/no edípico). Es un modo de pensar la especificidad sin caer en el relativismo. El *cyborg* es la representación que propone Haraway de la humanidad feminista genérica; es su respuesta a la pregunta acerca de cómo concilian las feministas la especificidad histórica radical de las mujeres y la insistencia en construir nuevos valores que puedan beneficiar a la humanidad en su conjunto.

Para comprender cómo encaja el "feminismo del *cyborg*" de Haraway en el debate posmoderno, compararemos dos figuraciones, que no son sólo dos figuras de dicción retóricas sino que además constituyen dos representaciones de la lucha política, dos modos diferentes de abordar las críticas feministas de la racionalidad. La primera es el "*cyborg*" de Haraway; la segunda, la "máquina-madre" de Gena Corea,[18] la paridera artificial o la granja de fertilidad, que Corea critica refiriéndose al "prostíbulo reproductor".

Como ya dije, la primera figuración encarna una visión positiva, amigable, de la relación máquina-cuerpo en nuestro mundo altamente tecnificado, y abre una amplia gama de innovadores interrogantes epistemológicos y éticos. Como mani-

18. Gena Corea, *The Mother Machine*, Nueva York, Harper and Row, 1985.

fiesto político, el *cyborg* renueva el lenguaje de la lucha política, apartándolo de la táctica de la confrontación directa en favor de una estrategia más específica y difusa que se apoya en la ironía, los ataques oblicuos y las coaliciones basadas en la afinidad. A semejanza de otros movimientos contemporáneos de pensamiento, el *cyborg* tiene por objetivo reconceptualizar al ser humano como una entidad corporizada y, sin embargo, no unificada, y por consiguiente no cartesiana.

La segunda imagen –la máquina-madre– encarna una visión negativa, más bien hostil, de la relación cuerpo-máquina y destaca hasta qué punto el cuerpo es susceptible de ser explotado y manipulado. Esta figuración pone entonces de manifiesto la necesidad de una política de oposición. Pone en tela de juicio la fuerza liberadora de la razón científica y el impacto que ésta tuvo en nuestra sociedad en la relación entre los sexos. Haraway defiende una visión del cuerpo como máquina, como una imagen del sujeto múltiple, des-naturalizado. En cambio, Corea expresa en términos dramáticos el temor de que el cuerpo, especialmente el de la mujer, pueda llegar a convertirse sólo en una máquina. En ambos casos, se abre un gran signo de interrogación sobre el futuro de la ciencia y la tecnología, y sobre las repercusiones que éstas tendrán en las diferencias de género. Estas dos imágenes pueden entenderse como dos aspectos del debate acerca del lugar que ocupa la racionalidad en la epistemología feminista.

La obra pionera de Gena Corea y otras nos llamó la atención sobre los peligros y los costos que implican para la mujer las tecnologías reproductivas. En el frente político, todos compartimos esta preocupación. Entre otras cosas, el debate sobre la reproducción artificial ha contribuido a la campaña neoconservadora en favor de los derechos del feto y hasta del embrión, con lo que también contribuyó al frenesí antiabortista.

Muchas teóricas feministas también manifiestan cierta inquietud por la brecha que abren estas tecnologías entre las mujeres "reales" –y particularmente las mujeres "estériles" que buscan ayuda biomédica para reproducirse– y las feministas que critican las biotecnologías. Esta brecha con frecuencia es presentada

indebidamente por los medios como un conflicto de intereses entre las mujeres "reales" que procuran la maternidad y las chicas malas –las feministas– que supuestamente están contra ella.

Es importante considerar el hecho de que este debate tiene una historia muy larga dentro del feminismo: en la década de 1970, la utopía marxista[19] de Shulamith Firestone, según la cual las tecnologías reproductivas contribuían a liberar a las mujeres de su destino anatómico, marcó una nota de optimismo que fue rechazada por las nuevas generaciones de mentalidad más ecológica. En la década de 1980, el trabajo de los teólogos de valorización del potencial femenino para la creatividad y la capacidad de brindar cuidados y el repudio naturalista de la tecnología por parte de las ecofeministas marcaron el tono de la posición feminista. El análisis negativo de Gena Corea se ubica entre los dos.

Uno de los puntos que están en juego en todo este debate es cómo juzgar la tradición de la Ilustración; es decir, la gran tradición racionalista que entreteje, en un proceso teleológico, la razón, la historia y el ideal de progreso social. Dicho de otro modo, una de las mayores líneas teóricas divisorias de la epistemología feminista parece tenderse entre aquellos que afirman que el feminismo es un proyecto de ciencia alternativo, capaz de aumentar el alcance de la racionalidad científica y aquellos que creen que un cambio significativo sólo puede conseguirse restándole importancia a la noción misma de razón.

Las implicaciones políticas son considerables: la escuela modernista (Corea) cree en la complicidad histórica entre razón y dominación, racionalidad y opresión. También afirma que esta complicidad puede corregirse si se ejerce la adecuada presión social y que tal complicidad no es endémica de la racionalidad como tal (las mujeres pueden obrar como grupo de presión para cambiar la ciencia).

La otra posición (Haraway) consiste en señalar precisamente la complicidad estructural, implícita, de la racionalidad con la

19. Shulamith Firestone, *The Dialectics of Sex*, Nueva York, Picador, 1969.

dominación, y de ambas con la masculinidad. La necesidad histórica de liberar la racionalidad científica de sus connotaciones hegemónicas requiere pues transformaciones internas fundamentales que necesariamente incluyan la estructura del pensamiento científico. De acuerdo con este marco conceptual, uno puede hablar de la decadencia histórica de la racionalidad como ideal científico y humano.

Yo agregaría que hablar de un vínculo estructural, implícito, entre la razón occidental y la dominación –en términos de raza, clase o sexo–, y de la necesidad de desmantelar ese vínculo, equivale a situar la racionalidad nuevamente en el lugar que le corresponde. Una vez que se quita del medio la idea de la razón como una serie de principios dados por Dios, se abre el camino para la desconstrucción de las dicotomías conceptuales sobre las que se apoyaba la razón. Pero, ¿qué vamos a colocar en su lugar?

¿Son las feministas humanistas secretas que desean rescatar lo que queda de racionalidad y necesitan alguna teoría realista del discurso o una religión femenina alternativa? ¿O pueden, en cambio, adoptar una forma radical de epistemología que niegue el acceso al mundo real y a una verdad final en un intento de abordar el análisis del discurso de un modo problemático? ¿Cuál es la imagen del pensamiento –la representación del acto de pensar– que mejor representa el corpus teorético feminista? ¿La afinidad posmoderna con un *cyborg* o el temor modernista de la máquina-madre artificial?

Para regresar a estas dos imágenes –la del *cyborg* y la de la máquina-madre– diría yo que la oposición entre ellas es real en el plano conceptual y que no lo es tanto en el plano político. Como lo ha señalado la propia Haraway, la lucha política consiste en ver el problema de la racionalidad científica, tanto desde la perspectiva de la dominación, como de la liberación. En suma, la lucha política de las mujeres en procura del control de las tecnologías reproductivas no conduce necesariamente al rechazo feminista de la ciencia y la tecnología. Creo que, precisamente en este punto, el enfoque de Haraway se sitúa más allá de la lógica de oposición y abre nuevos caminos de reflexión.

El *cyborg* como modelo epistemológico es, en mi opinión, perfectamente adecuado, en la medida en que quita las barreras dualistas entre el cuerpo y sus soportes tecnológicos y técnicos. El modelo de la "máquina-madre", por su parte, defiende la oposición dualista y aboga por un tipo de política de confrontación que resulta totalmente inadecuado en este momento histórico de la tecnología de la información.

Además, el modelo del *cyborg* implica una visión del cuerpo que no es ni física, ni mecánica, ni meramente textual. El *cyborg* funciona más bien como un contraparadigma de la intersección corporal con la realidad externa; es una lectura conveniente no sólo del cuerpo, no sólo de las máquinas, sino principalmente de lo que hay entre ellos. Como una nueva sustitución funcional de la división cuerpo/mente, el *cyborg* es una construcción posmetafísica.

La metafísica no es una construcción abstracta; es una ontología política; el dualismo clásico cuerpo/alma no es meramente un gesto de separación y de codificación jerárquica, es también una teoría sobre su interacción, sobre cómo se mantienen unidos: es una proposición sobre cómo deberíamos pensar acerca de la unidad fundamental del ser humano. Lo que está en juego aquí es la definición y la viabilidad política del materialismo.

El proyecto epistemológico posmodernista no es específicamente feminista, aunque el feminismo ha contribuido históricamente a crear las condiciones a priori para la decadencia del paradigma universal, racionalista. La especificidad del punto de vista feminista está dada por su foco en las diferencias de género y los análisis basados específicamente en dichas diferencias, pero todo lo que constituye la teoría y la práctica feministas hace posible elaborar marcos teoréticos generales.

Mientras para los modernistas, un mundo más allá del género sería un campo de concentración para las mujeres, una forma de "generocidio" (*gendercide*) –como lo llama Corea– que allanaría todas las diferencias al reemplazar a las mujeres por úteros artificiales, Haraway nos advierte que, siendo nuestro tecnomundo lo que

es, el futuro de la política feminista habrá de depender en gran medida del modo en que las mujeres *negociemos* la transición hacia una maternidad altamente tecnificada. Superando la nostalgia naturalista y los temores paranoicos, Haraway aboga por la ética de la modernidad como punto de partida: en semejante contexto, las mujeres deben elaborar la cuestión de su relación con la tecnología y reconocer la complejidad de tal relación. Éste es un llamamiento a vivir de conformidad con las contradicciones históricas y epistemológicas de la posmodernidad.

En armonía con el enfoque positivo, creativo, que caracteriza el posmodernismo feminista y que lo diferencia de las reacciones nihilistas o nostálgicas ante la crisis del sujeto filosófico, Haraway aprovecha las oportunidades que ofrece el contexto histórico a fin de rediseñar los parámetros de una nueva visión del sujeto, que toma en consideración el género, pero no se detiene allí.

Aquí, el interés central es no sólo la cuestión epistemológica de las revoluciones científicas, sino también de qué manera sería posible recombinar en una nueva unidad la ficción (la imaginación) y la ciencia (logos). ¿Qué puede ayudarnos más a saltar por encima del vacío posmoderno, con su corolario de pérdida postindustrial de un credo político? ¿El mito o el logos? El desafío consiste en hablar de modo convincente del mundo tecnocientífico, manteniendo al mismo tiempo cierto nivel de asombro mítico y de admiración ante él. Sencillamente, necesitamos nuevas formas de saber a fin de poder decodificar el mundo actual.

Haraway nos recomienda comenzar a repensar el mundo como otro, como semiosis; es decir, como si se tratara de un agente semiótico material con el cual entramos en interacción para poder producir conocimiento; en una actitud opuesta a la sensación de opresión propia de relaciones de dominio y dominación. La teoría es corpórea, corporal, literal, figurativa, no metafórica. Uno no puede conocer apropiadamente –ni siquiera comenzar a comprender– aquello con lo que no se tiene ninguna afinidad. La inteligencia es simpatía. Uno nunca debería criticar aquello con lo que no se tiene ninguna complicidad; entonces, la crítica llega a ser un modo no reactivo, un gesto creativo.

A pesar de todas las demás diferencias –y su número es considerable– veo una coalición de intereses entre las figuraciones feministas de una subjetividad posthumana y la reacción positiva de Deleuze –con su énfasis en el pensamiento rizomático– ante la decadencia del falogocentrismo. Ambas posturas ponen el acento en la necesidad de trabajar por la transformación de la imagen misma del pensamiento y de la subjetividad como un proceso intensivo, múltiple y discontinuo de llegar a ser.

3. Devenires discontinuos: Deleuze y el "devenir mujer" de la filosofía

Para nosotros hay tantos sexos como términos en una simbiosis, tantas diferencias como elementos que contribuyen a un proceso de contagio. Sabemos que pasan muchos seres entre un hombre y una mujer; proceden de mundos diferentes, nacen en el viento, forman rizomas alrededor de las raíces; no puede entenderse en términos de producción, sólo en términos de devenir.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI, *Mil mesetas*

El concepto de "devenir" es esencial en las inquietudes filosóficas de Deleuze. Está vinculado con su propósito declarado de imaginar la actividad del pensamiento de un modo diferente, es decir, el propósito de redefinir el escenario de la filosofía.

La noción de devenir de Deleuze es una adaptación tomada de Nietzsche y, por lo tanto, es profundamente antihegeliana. Devenir no es ni la oposición dinámica de opuestos ni el desarrollo de una esencia en un proceso teleológicamente ordenado que conduzca a una identidad sintetizadora.[1] El devenir deleuzeano es la afirmación del carácter positivo de la diferencia, entendida como un proceso múltiple y constante de transforma-

1. Agradezco los comentarios hechos por Nicholas Davey sobre el concepto de "devenir", durante la preparación de la Conferencia Oxford sobre Deleuze, organizada en diciembre de 1991 por la British Society for Phenomenology.

ción. En él se renuncia al orden teleológico y a las identidades fijas en favor de un fluir de devenires múltiples.

Este énfasis en los procesos, en la interacción dinámica y en los límites fluidos es una señal materialista, altamente tecnificada, de vitalismo, lo cual hace que el pensamiento deleuzeano sea en alto grado relevante para el análisis de la cultura patriarcal industrialista tardía en la que nos toca vivir.

La obra de Deleuze se concentra en gran medida en el presente y, más específicamente, en la dificultad –y la necesidad– que implica reflexionar sobre el presente. Este énfasis en la actualidad debe interpretarse en el marco del severo repudio de Deleuze a la historia canonizada, institucionalizada, de la filosofía como una tradición basada en el pasado y tendiente a sustentarlo.

En su intento de ir más allá de la imagen dogmática del pensamiento sostenida por esta tradición, que expresa el discurso monológico del falogocentrismo, Deleuze redefine la filosofía como la actividad no reactiva de concebir el presente, el momento actual, a fin de poder explicar adecuadamente el cambio y las condiciones cambiantes.

En su búsqueda de figuraciones posmetafísicas del sujeto, Deleuze redefine también la idea filosófica en términos intensivos, como una corriente de intensidad, capaz de elevar la fuerza afirmativa de la vida a un grado más alto. De acuerdo con esto –como ya lo mencioné en el capítulo anterior–, para Deleuze, pensar no es la expresión de una interioridad profunda, o la promulgación de modelos trascendentes, es una forma de establecer conexiones materiales y semióticas concretas entre sujetos concebidos como una multiplicidad de fuerzas impersonales.

Esta redefinición intensiva de la actividad del pensamiento implica en realidad concebir la subjetividad como una entidad corporal, afectiva. La corporización del sujeto es para Deleuze una forma de materialidad corporal, no del tipo natural, biológico. Deleuze entiende más bien el cuerpo como el interjuego complejo de fuerzas sociales y simbólicas en alto grado construidas. El cuerpo no es una esencia y mucho menos una sustancia

biológica; es un juego de fuerzas, una superficie de intensidades; simulacros puros sin originales.

El sujeto corporizado es un término en un proceso de fuerzas (afectos) que se intersectan, variables temporoespaciales que se caracterizan por su movilidad, su carácter modificable y su naturaleza transitoria. En este sentido, la obra de Deleuze no se fundamenta en una oposición dicotómica de las posiciones de sujeto masculino y femenino, sino que lo hace en una multiplicidad de subjetividades sexuadas. Las diferencias de grado entre ellas marcan diferentes líneas de devenir, en una red de conexiones rizomáticas.

Los segmentos del devenir en los que nos hallamos podrían ubicarse en una especie de orden o de aparente progresión: devenir mujer, devenir niño, devenir animal, vegetal o mineral; devenir molecular de todo tipo, devenir partículas.[2]

Estas líneas de devenir son diagramas de pensamiento, tipologías nietzscheanas de ideas, variaciones sobre estados intensivos. La multiplicidad no reproduce un único modelo –a la manera platónica–, sino que crea y multiplica diferencias. Para defender esta visión del sujeto como un flujo de devenires sucesivos, Deleuze postula la idea de una conciencia de minoría en oposición a la racionalidad molecular.

Al identificar los puntos de salida de los modos falocéntricos de pensamiento, hacia una nueva imagen, intensiva, de la filosofía, Deleuze hace hincapié en la necesidad de construir nuevas imágenes de pensamiento.

Como resultado de ello, elabora un nuevo estilo filosófico que apunta a expresar figuraciones nuevas, posmetafísicas, del sujeto. La noción de lo *figural* (a diferencia de la categoría estética más convencional de lo "figurativo") es esencial en este proyecto,[3]

2. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, traducción de Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pág. 272. [Ed. cast.: *Mil mesetas*, ob. cit.]

3. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1977. [Ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.]

pues destaca la necesidad de un estilo positivo, afirmativo, de pensamiento que exprese un estado activo del ser.

En su obra *Nietzsche y la filosofía*,[4] Deleuze describe la actividad de pensar como vida vivida en el nivel más alto de intensidad. En este marco conceptual, las ideas son eventos, estados activos que ofrecen posibilidades de vida insospechadas. Fiel a su topología de fuerzas, sostiene que el pensamiento está hecho de sentido y valores y que se apoya en bases afectivas. En otras palabras, más allá del contenido proposicional de una idea, existe otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad que en última instancia determina su valor de verdad.

Las figuraciones alternativas son, consecuentemente, modos figurales de expresar ideas afirmativas, que apartan la visión de la conciencia del modo falogocéntrico: rizomas, devenires, líneas de fuga expresan el nomadismo fundamentalmente nietzscheano de Deleuze. Éste pone especial énfasis en un devenir minoría o devenir nómade o devenir molecular. La minoría marca una travesía o una trayectoria; para Deleuze, nada ocurre en el centro: el corazón del ser está inmóvil, como el centro de un reactor nuclear. Pero en la periferia vagan las pandillas juveniles de los nuevos nómades: los jinetes y las amazonas del postapocalipsis:

> Todos los devenires son ya moleculares. Pues devenir no es imitar algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de estas dos figuras de analogías conviene al devenir: ni la imitación de un sujeto ni la proporcionalidad de una forma. Partiendo de las formas que uno tiene, del sujeto que uno es, de los órganos que uno posee o de las funciones que uno cumple, devenir es extraer partículas entre las cuales se instauran relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo y a través de las cuales se deviene.[5]

4. Agradezco a Roland Bogue por aclararme esta distinción durante la preparación de la conferencia de Oxford realizada en diciembre de 1991.

5. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, ob. cit., pág. 272.

Por consiguiente, el espacio del devenir es un espacio de afinidad y simbiosis entre partículas adyacentes. La proximidad es una noción tanto topológica como cuantitativa, que marca el espacio del devenir de materia sensible, independientemente de los sujetos implicados y de sus formas determinadas.

La teoría del devenir de Deleuze exhibe sin embargo una incongruencia que considero problemática. Por un lado, el devenir minoría/nómade/molecular/mujer se postula como la figuración general para representar una nueva subjetividad filosófica. No obstante, por otro lado, no todas las formas que toma el proceso de devenir son equivalentes. Analicemos este argumento detalladamente.

En cuanto hombre, el varón es el referente principal de la subjetividad pensante, el portador estándar de la Norma, la Ley, el Logos; de modo dualista y por oposición, a la mujer se le asigna la posición del "otro". De acuerdo con esto, las consecuencias son las siguientes: (a) no existe un posible devenir minoría del hombre; (b) el devenir mujer es una posición privilegiada para la conciencia de minoría de todos.

Deleuze declara explícitamente que todas las líneas de desterritorialización pasan necesariamente por la etapa de "devenir mujer". En *Mil mesetas*, afirma que el "*devenir-femme*" no es simplemente otra forma de devenir minoría sino que, antes bien, es la clave, la condición previa y el necesario punto de partida para todo el proceso de devenir.

El devenir mujer es necesariamente el paso crucial, por cuanto en el discurso occidental la mujer es la figura privilegiada de la alteridad. "Aunque todos los devenires son ya moleculares, incluyendo el devenir mujer, hay que decir que todos los devenires comienzan con –y pasan por– el devenir mujer."[6]

Con todo, la referencia a la "mujer" en el proceso de "devenir mujer" no alude a mujeres empíricas sino más bien a posiciones topológicas, niveles o grados de afirmación de fuerzas positivas y niveles de conciencia nómade, rizomática. El devenir mujer es la marca de un proceso general de transformación:

6. Ibíd., pág. 277.

> Hay un devenir mujer, un devenir niño, que no se parecen a la mujer o al niño como entidades claramente distintas [...] Lo que llamamos una entidad molecular es, por ejemplo, la mujer definida por su forma, dotada de órganos y funciones y asignada como un sujeto. Devenir mujer no es imitar esta entidad, ni siquiera transformarse en ella [...] No se trata de imitar o asumir la forma femenina, sino de emitir partículas que entren en relación de movimiento y reposo o en la zona de proximidad, de una microfeminidad; en suma, que produzcan en nosotros una mujer molecular, que creen la mujer molecular.[7]

Querría señalar de manera terminante el tipo de dificultad en que cae Deleuze con su teoría del devenir mujer: es como si todos los devenires fueran iguales, pero algunos fueran más iguales que otros.

Para Deleuze, el problema es cómo separar la posición de sujeto "mujer" de la estructura dualista que la opone a la norma masculina y, por lo tanto, la reduce a una imagen especular de lo mismo. Dicho de otro modo, colocado contra la visión molecular sedentaria de la mujer como un operador del sistema falogocéntrico, Deleuze propone la mujer molecular o nómade como proceso de devenir.

El repudio de las polarizaciones sexuales o de la dicotomía de género como el prototipo de la reducción dualista de la diferencia a una subcategoría del ser afecta el tratamiento que le da Deleuze al devenir mujer. Si consideramos además el énfasis que pone en descolonizar al sujeto corporizado del dualismo sexual sobre el cual el falo erigió su documento y sus monumentos, de ello se sigue que, para Deleuze, el movimiento primario de renovación del sujeto es la disolución de las dicotomías de género y de las identidades que se fundamentan en ellas.

Esto da por resultado una confrontación entre las teorías de la multiplicidad y del devenir minoría de Deleuze y las teorías feministas de la diferencia sexual y del llegar a ser sujeto de las mujeres.

Para decirlo en términos más feministas, el problema también es cómo liberar a la "mujer" de la posición subyugada o anexada

7. Ibíd., pág. 275.

del "otro", de modo tal que exprese una diferencia diferente, una diferencia pura, un plano enteramente nuevo de devenir, gracias al cual las diferencias puedan multiplicarse y diferir unas de otras.[8] Aquí se pone más el acento en la experiencia y en el devenir potencial de las mujeres de la vida real, en todos sus diversos modos de comprender y habitar la posición de sujeto "mujer".[9]

Para hacer una síntesis entre ambas posiciones, yo diría que lo que está en juego es cómo hacer de la "mujer" el referente de la intensidad del devenir de todos, pero especialmente de las mujeres, y que no sea necesariamente la humilde sirvienta en el banquete del club socrático. Para mí es inconcebible que la cuestión de la desconstrucción del falogocentrismo pueda desconectarse de los cambios concretos que ocurren en las vidas de las mujeres. Las dos preguntas: "¿Cómo liberar a la mujer de la función de icono a la que la ha confinado el falogocentrismo?" y "¿cómo expresar una visión diferente, positiva, de la subjetividad femenina?" son inseparables.

Desarrollaré algo más esta postura.

El devenir mujer de las mujeres es el proceso subversivo; sin embargo, Deleuze también lo emplea como la base para una crítica del feminismo. Deleuze se queja de que las feministas exhibimos la irritante tendencia a negarnos a descomponer el sujeto "mujer" en una serie de procesos transformadores que están relacionados con un devenir generalizado y "posgénero". Para decirlo de otro modo, las feministas están erradas en el plano conceptual, aunque tienen razón en el plano político, al afirmar una sexualidad específicamente femenina. Deleuze sugiere que las feministas deberían recurrir en cambio a la estructura multisexuada del sujeto y reclamar todos los sexos de que fueron privadas las mujeres; el énfasis en lo femenino es restrictivo.

8. Ésta es la posición que defiende la filósofa Luce Irigaray en su obra sobre la diferencia sexual.

9. Un excelente análisis de la división entre "mujer" como representación y "mujeres" como experiencia es el de Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't*, Bloomington, Indiana University Press, 1984. [Ed. cast.: *Alicia ya no: feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra, 1992.]

De ahí que las mujeres puedan ser revolucionarias si, en su devenir, contribuyen a construir, social y teoréticamente, una mujer no edípica, liberando las múltiples posibilidades del deseo entendido como algo positivo y afirmativo. En otras palabras, las mujeres pueden ser sujetos revolucionarios sólo en la medida en que desarrollen una conciencia que no sea específicamente femenina, descomponiendo a la "mujer" en las fuerzas que la estructuran. El objetivo último es alcanzar, no una identidad específica del sexo, sino antes bien la descomposición de la identidad en un sujeto impersonal, múltiple, semejante a una máquina.

Esta nueva configuración general de lo femenino como el sujeto postedípico, o más bien, no edípico, del devenir, se opone explícitamente a lo que Deleuze entiende como la configuración feminista de un nuevo universal basado en la sexualización extrema o, mejor dicho, en una exacerbación de la dicotomía sexual.[10]

No me convence en absoluto este reclamo de la disolución o descomposición de las identidades sexuadas mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque creo que este camino ha sido históricamente peligroso para las mujeres. Volveré a tratar esta cuestión en el próximo capítulo. Por ejemplo, la filósofa feminista Irigaray, en su defensa de la diferencia sexual contra una destitución apresurada o una desconstrucción por parte del sujeto posmetafísico, se refiere negativamente al diagrama de las máquinas deseantes de Deleuze. La noción de "el cuerpo sin órganos" le sugiere a Irigaray reminiscencias de una condición de desposesión del sí mismo corporal, una posición estructuralmente escindida que está históricamente asociada a la feminidad. Irigaray observa que el énfasis puesto en la semejanza con una máquina, en lo inorgánico, así como las nociones de pérdida del sí mismo,

10. Yo indagué más profundamente las líneas de intersección entre la polisexualidad de Deleuze y los intentos feministas de concebir la subjetividad más allá de las polaridades de género en "Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism", en K. Boundas y D. Olkowsi (comps.), *Gilles Deleuze: Text, Theory, and Practice*, Nueva York, Routledge, 1993.

dispersión y fluidez son ya demasiado familiares para las mujeres: ¿no es acaso el "cuerpo sin órganos" la propia condición histórica de las mujeres?[11] La crítica que le hace Irigaray a Deleuze es radical. La autora señala que la dispersión de la sexualidad en un "devenir" generalizado termina por socavar las pretensiones feministas de redefinir el sujeto femenino.

Desarrollando algo más esta idea, yo sostuve después que uno no puede desconstruir una subjetividad que nunca controló. La autodeterminación es el primer paso de cualquier programa de desconstrucción. Y llegué a la conclusión de que Deleuze queda atrapado en la contradicción de postular un "devenir mujer" general que no tiene en cuenta la especificidad histórica y epistemológica del punto de vista feminista femenino. Una teoría de la diferencia que pasa por alto la diferencia sexual me deja, como feminista crítica, en un estado de perplejidad escéptica.

Con esto no quiero sugerir, por supuesto, que Deleuze no tenga excelentes razones para hacer lo que hace; la crítica del discurso psicoanalítico, que compartió con Guattari, es una desconstrucción sistemática de la institución de la sexualidad y las identidades sexuadas, tales como las construyó nuestra cultura. Por consiguiente, no es sorprendente que en su teoría de devenir minoría, Deleuze abogue por la disolución de todas las identidades basadas en el falo.

Es más, al disolver el sujeto en un flujo de deseo sin negatividad, Deleuze: (a) no le reconoce ninguna prioridad a la diferencia sexual y, por lo tanto, atribuye los mismos gestos psíquicos y políticos a los hombres y a las mujeres por igual; (b) queda atrapado en una ambivalencia fundamental sobre la posición de la diferencia sexual dentro del proyecto de "devenir mujer", que es uno de los devenires posibles y, al mismo tiempo, el único a través del cual todos los otros devenires deben transitar, como por necesidad.

No obstante, desde una perspectiva feminista, la posición de Deleuze presenta tres conjuntos de problemas interrelacionados:

11. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.

(1) desarrolla un enfoque inconsistente de la cuestión del "devenir mujer"; (2) reduce la diferencia sexual a una variable entre muchas, que puede –y debería– disolverse en un devenir generalizado e independiente del género; y (3) supone una simetría en las posiciones de hablantes de los dos sexos. Indagaré brevemente cada uno de estos problemas.

En primer lugar, Deleuze no es lo suficientemente consecuente al analizar el problema del "devenir mujer"; antes bien, procede de una manera contradictoria en relación con el mismo. En este sentido, recuerda (paradójicamente) el dilema de Freud acerca del "continente negro" de la feminidad y la función exacta que cumple en las estructuras del inconsciente.

En realidad, Deleuze sabe muy bien esto, y hasta lo reconoce; en *Mil mesetas* se muestra simultáneamente consciente y dubitativo sobre este particular. Allí escribe: "Por supuesto, es indispensable que las mujeres lleven adelante una política molecular, con el objeto de reconquistar su propio organismo, su propia historia, su propia subjetividad... Pero, es peligroso confinarse a la posición de un sujeto semejante, que no funciona sin secar un arroyo o detener una corriente".[12] Es la posición de "Sí, pero..." o "Sé lo que usted quiere decir, pero...", y ése es el modo de la negación, es decir, de una indecisión estructural y sistemática.

En segundo lugar, desde la perspectiva de las filosofías feministas de la diferencia, la diferencia sexual no puede entenderse como una diferencia entre muchas, sino que debe entenderse más bien como una diferencia estructural básica, fundamental, sobre la cual se apoyan todas las demás y que no puede disolverse fácilmente. A diferencia de la actitud ambivalente de Deleuze en relación con la posición que ocupan las identidades sexuadas en la escala de los devenires posibles, las filósofas feministas, sin embargo, declaran lúcidamente que la sexualidad es el sitio de luchas de poder y de contradicciones. En suma, que el significante *mujer* sea tanto el concepto alrededor del cual se han reunido las feministas para reconocer una identidad práctica

12. Gilles Deleuze y Félix Gauttari, *A Thousand Plateaus*, ob. cit., pág. 276.

general como además el concepto mismo que es necesario analizar de manera crítica y eventualmente desconstruir, no constituye una contradicción, sino que es más bien una descripción conveniente de la condición histórica de las mujeres en el capitalismo posmoderno tardío.

En tercer lugar, Deleuze procede como si hubiera una clara equivalencia en las posiciones de hablantes de los dos sexos, como si –a pesar de todas las demás diferencias– las posiciones del hablante masculino y del femenino compartieran, si no ya el punto de partida, el mismo punto de salida del modo falogocéntrico.

Consecuentemente Deleuze omite cualquier referencia (con lo cual también omite tomarlo seriamente) a lo que yo entiendo como el punto central de la reivindicación feminista de la diferencia sexual; me refiero a que no hay simetría entre los sexos. Esta asimetría se da en el nivel psíquico, conceptual, pero también en el político; implica que los puntos de salida de la posición monológica del ser –en el modo falogocéntrico que ha sido institucionalizado por el discurso filosófico– son también asimétricos en los dos sexos. Desarrollaré un poco más este punto.

La afirmación del carácter positivo de la diferencia sexual se opone a la identificación centenaria del sujeto pensante con lo universal y de ambos con lo masculino. Postula como radicalmente otro a un sujeto pensante, sexuado, femenino que permanece en una relación asimétrica con lo masculino. Puesto que no hay simetría entre los sexos, las mujeres deben hablar lo femenino, deben pensarlo, escribirlo y representarlo en sus propios términos. La aparente repetición o reafirmación de las posiciones femeninas es una estrategia discursiva que engendra diferencia. Volveré sobre el tema en este volumen.

Precisamente sobre la base de la asimetría entre los sexos, Irigaray (si bien permanece muy cercana en el plano conceptual a las estructuras de pensamiento de Deleuze y especialmente al énfasis que pone este autor en el rol positivo del inconsciente en la producción del discurso teorético) se opone políticamente a la proposición del "devenir" deleuzeano como un modo de superar

la bipolarización sexual. Ambos filósofos difieren en la prioridad política que debe asignársele a la tarea de elaborar sistemas adecuados para representar a un sujeto femenino alternativo.

> Podemos suponer que lo "masculino" siempre se apropió de cualquier teoría del sujeto [...] La subjetividad denegada a la mujer: indiscutiblemente esto ofrece el respaldo financiero para toda constitución irreductible como un objeto: de representación, de discurso, de deseo. Una vez que uno imagina que la mujer imagina, el objeto pierde su carácter fijo, obsesivo. Como un hito topográfico que finalmente es más decisivo que el sujeto, porque éste sólo puede sostenerse echando por la borda alguna objetividad, algún objetivo. Si ya no hay más "tierra" para presionar/reprimir, para trabajar, para representar, pero también y siempre para desear (para sí), si no hay ninguna materia opaca que en teoría no se conoce a sí misma, ¿qué pedestal queda pues para la existencia del "sujeto"?[13]

En esta perspectiva, que yo describiría como un materialismo corporal feminista radical, la mujer, como la tierra, es el sustrato básico sobre el cual se erige la institución multiestratificada de la subjetividad falogocéntrica. Es la materia primaria y la piedra fundacional, cuya presencia silenciosa instala al amo en su modo monológico.

Dicho de otro modo, en el análisis feminista, la posición de las mujeres como el "otro" designado se radicaliza en la "política de localización", esto es, en una postura de hablante que no puede equipararse a la del hombre. Las feministas han sostenido que las mujeres cargaron siempre con los costos materiales y simbólicos del privilegio masculino de la autodefinición autónoma. A las mujeres se las desposeyó, física y simbólicamente, de un lugar desde el cual poder hablar. Al plantear la cuestión de determinar si los vínculos entre la razón y la exclusión/dominación están implícitos y por lo tanto son inevitables, las feministas han puesto en tela de juicio la idea de la racionalidad. Por consiguiente, se opusieron a la ecuación entre ser y lenguaje logocéntrico.

13. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pág. 133.

La filosofía feminista es la crítica del poder en el discurso y como discurso, y el intento activo de crear otras formas de pensamiento; es decir, el compromiso en el proceso de aprender a pensar de manera diferente.

Hay una cantidad de disparidades conceptuales –y no sólo políticas– entre Deleuze y la filosofía feminista de la diferencia. El feminismo como pensamiento crítico es un modo autorreflexivo de análisis que apunta a articular la crítica del poder en el discurso con la afirmación de formas alternativas de subjetividad. El feminismo procura articular las cuestiones de la identidad individual de género con otras cuestiones relacionadas con la subjetividad política. La interacción de la identidad con la subjetividad también explica la distinción de categorías entre dimensiones de la experiencia que están marcadas por el deseo y, en consecuencia, por el inconsciente y otras dimensiones que están más bien sujetas a la autorregulación deliberada.

La visión del sujeto como una yuxtaposición de la voluntad y el deseo es por lo tanto el primer paso en el proceso de reconcebir las bases de la subjetividad. Esto equivale a decir que lo que sostiene todo el proceso de devenir sujeto es la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar, de pensar, de representar. Al principio sólo está el *deseo de*, que es también la manifestación de un conocimiento latente del deseo. El deseo es aquello que, siendo la condición a priori del pensar, es superior al proceso mismo del pensamiento.

Por eso quiero sostener que la tarea de reflexionar sobre nuevas formas de subjetividad femenina, a través del proyecto de la diferencia sexual, entendida como la expresión del deseo de la mujer por salir de las identidades basadas en el falo, implica transformar las estructuras e imágenes mismas del pensamiento y no sólo el contenido proposicional de los pensamientos. Analizar cuidadosamente la cuestión de la diferencia sexual implica reformular la relación del pensamiento con la vida y también del pensamiento con la filosofía. En suma: la diferencia sexual se abre hacia la redefinición de las estructuras generales del pensamiento y no sólo de las específicamente femeninas.

Lo repito, el "devenir mujer" de Deleuze amalgama a los hombres y a las mujeres en una sexualidad nueva, que supuestamente está más allá del género; esto es problemático, porque no condice con el sentido que dan las mujeres a sus propias luchas históricas. Quiero destacar hasta qué punto es importante aquí el factor tiempo.

Recordemos la distinción que hace Deleuze entre el tiempo molecular, más largo, del devenir (*aion*) y el sentido continuo del tiempo registrado (*chronos*). Si aplicamos esta distinción a la discusión sobre el devenir mujer, podemos argumentar que, en el nivel del *chronos*, las mujeres, a esta altura de la historia, reclaman legítimamente una redefinición de su subjetividad e identidad políticas y sencillamente no pueden permitirse perder sus formas específicamente sexuales de acción política. Deleuze parece expresar esto con absoluta firmeza en el pasaje que cité. Y del mismo argumento se sigue además que, a fin de desmitificar las categorías basadas en el falo, uno debe, primero, haberse ganado una localización desde la cual poder hablar. Siendo la fragmentación la condición histórica de las mujeres, nos quedan dos opciones: o bien oponernos a la teoría del devenir de Deleuze, o bien declarar de plano que las mujeres hemos sido deleuzeanas desde los comienzos de los tiempos (en el sentido de *chronos*).

Insisto en que Deleuze no entrecruza la variable tiempo con otra variable, igualmente vigorosa, que es la de la diferencia sexual, con lo cual pasa por alto la posibilidad de "generizar" tanto el tiempo como la historia.

Kristeva, en su artículo sobre "El tiempo de las mujeres", se explaya sobre este punto y defiende una concepción en dos niveles del devenir.[14] Uno es el modelo lineal, más largo, de la teleología histórica y el otro es el ritmo más discontinuo de la genealogía personal y el deseo inconsciente. Kristeva, bajo la influencia de Lacan, desarrolla esta idea en una topología de las

14. Julia Kristeva, "Women's time", *Signs* 7, n° 1, 1981, págs. 13-35; reeditado en N.O. Keohane, M. Z. Rosaldo y B. C. Gelpi (comps.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

posiciones feministas, organizadas en diferentes generaciones discursivas y caracterizada cada una por un sentido específico de su historicidad. Este acoplamiento bastante automático de ciertas formas de la subjetividad femenina con ciertas formas de conciencia histórica ha sido duramente criticado, entre otras razones a causa de su inherente etnocentrismo y su sentido eurocéntrico de la historia.[15] Ese debate excede el alcance del presente capítulo, pero el único punto que quiero rescatar de él es la "generización" del tiempo, con la consecuente sexualización de las secuencias históricas.

En la obra de Kristeva, como en la de la mayor parte de los filósofos de la diferencia sexual, la asimetría entre los sexos está permanentemente presente y se extiende hasta las estructuras fundamentales del ser, incluyendo el espacio y el tiempo. En comparación, la teoría del devenir de Deleuze y la filosofía del tiempo parecen ingenuamente indiferenciadas.

Deleuze también expresa una ingenuidad semejante en relación con la diferencia sexual en *Qu'est-ce que la philosophie?*, cuando contempla la posibilidad de que el personaje conceptual esencial de la filosofía sea una mujer: "¿Y qué ocurre si la mujer misma deviene filósofa?".[16] ¿Sería muy temerario de mí parte aventurarme a decir que sólo alguien "no mujer" contemplaría esta posibilidad como una gran novedad, un acontecimiento sin precedentes o una catástrofe interna para el orden filosófico, capaz de subvertirlo?

Cuanto más leo a Deleuze, más impresionada me siento por la noción muy real, esto es, conceptualmente plausible, de que el proceso de devenir, lejos de ser la disolución de todas las identidades en un flujo del que habrán de surgir nuevas formas y conexiones, puede ser él mismo específico de un sexo, sexualmente diferenciado y tomar, en consecuencia, diferentes formas según las diferentes posiciones de género.

15. Gayatri C. Spivak, "In a word: Interview", *differences*, n° 1 y 2, 1989, págs. 124-156.

16. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, pág. 69.

En otras palabras, me parece que la teoría del devenir de Deleuze está evidentemente determinada por su localización como un sujeto corporizado masculino para quien la disolución de identidades basadas en el falo consiste en pasar directamente por alto el género, para alcanzar una sexualidad múltiple. Sin embargo, ésta puede no ser la opción que mejor se ajuste a los sujetos corporizados femeninos.

¿Cómo es posible que Deleuze no advierta que esa neutralización de las diferencias sexuales sólo puede dañar el proceso de reivindicación de una subjetividad política en el que están empeñadas las mujeres?

Para sustentar mi inquietud en cuanto a la disolución de la diferencia sexual, permítaseme recordar algunas cuestiones que ya mencioné antes sobre las nuevas tecnologías reproductivas. En una perspectiva feminista, lo que resulta particularmente problemático es que la apropiación biotecnológica de lo maternal ocurre precisamente en el momento de la historia en que las mujeres han exigido explícitamente el control político sobre sus cuerpos y su capacidad reproductora.

Y volvemos a la cuestión del *chronos*; si seguimos la lógica del biopoder, las mujeres serán apartadas por la fuerza de las formas tradicionales de la maternidad, basadas en la familia patriarcal heterosexual, y llevadas a una reproducción altamente tecnificada igualmente masculina. Esto implicaría pasar del feudalismo a la era postindustrial de un plumazo, saltando la etapa más importante –el proceso de devenir un sujeto– mediante la formulación de una redefinición, basada en la mujer, de la subjetividad femenina.

Por lo tanto, vuelvo a mi primera pregunta: ¿cómo un filósofo de la sutileza de Deleuze no es capaz de llevar esta contradicción más allá de la indecisión y la duda sistemáticas que caracterizan su análisis del devenir molecular de las mujeres? Tal vez parezca muy audaz de mi parte sugerir una vez más que ello se debe a que Deleuze está "localizado" en alguna otra parte: lo bastante cerca del reclamo feminista para que se acepte una subjetividad

femenina alternativa, pero lo suficientemente distante para resolverlo con reticencias: "Lo sé, pero..."

Quisiera explayarme sobre la cuestión de estar "localizado" y aclarar que esto no tiene que ver con las diferencias biológicas, sino con las sociosimbólicas. Podemos ver otro ejemplo en la posición que tomó Deleuze en relación con la guerra contra Irak. Condenó la guerra como el efecto del capital norteamericano, esto es, planetario, que bombardeó a uno de sus dependientes burocráticos (Hussein) y lo hizo volver a las condiciones preindustriales, con lo cual desencadenó a su vez el genocidio de toda una población mediante el asesinato y las epidemias. Guerra pura.

Al abordar de este modo la cuestión, Deleuze eligió un punto de vista específicamente situado, uno que parte de su lucha contra el capitalismo. No obstante, Deleuze podía haber elegido un punto de partida diferente, igualmente "basado en una minoría", pero teniendo en cuenta la identidad étnica: la de los kurdos, por ejemplo, o la de otros pueblos que se oponían a Hussein. Sin embargo, siendo la política no más que un mapa surgido del análisis teórico, Deleuze traza su propia topología y tiene plenos derechos para hacerlo.

El modo "Lo sé, pero..." es, por lo tanto, menos el momento de reticencia o negación –Deleuze es demasiado íntegro para eso–, que el de la elección o el juicio de protesta. Esto a su vez implica que, si uno traza su propio mapa, lo hace desde su propio punto de vista situado. Hablando como feminista, entiendo que esto confirma la importancia de la "política de localización" y de la diferencia sexual, pues señala posiciones asimétricas entre los sexos. El posicionamiento que procede de nuestras subjetividades corporizadas e históricamente localizadas también determina el tipo de mapas políticos y diagramas conceptuales que tenemos más probabilidad de trazar. En suma, al hacer filosofía llega inevitablemente el momento de seleccionar y fijar prioridades, y en ese momento particular la diferencia sexual desempeña un papel principal.

En su análisis crítico del concepto de localización, Caren Kaplan ilustra hasta qué punto la política de localización puede

transformarse en un instrumento político y metodológico para hacer respetar las diferencias. Kaplan sostiene:

> Que aliente la resistencia a las formaciones hegemónicas, que llegue a ser su propia reificación académica –transformándose en un instrumento de la hegemonía misma– o que marque importantes cambios en los discursos de la localización y el desplazamiento, depende –y esto no es sorprendente– de quién utilice el contexto y en qué contexto particular.[17]

Esto implica que, para darle sentido político y teorético a la política de localización, tenemos que tomar en consideración las realidades corporizadas, los intereses contextuales y otros factores que influyen hasta en los intentos más radicales de destronar los modos hegemónicos de pensamiento.

Hablando como una deleuzeana que cree que el deseo es el motor efectivo del cambio político, en oposición a la transformación por vía de la protesta, siento que el modo "Lo sé, pero..." es una contradicción genuina, positiva, en el pensamiento de Deleuze.

Foucault dijo una vez: "Un día nuestro siglo será deleuzeano"; supongo que se refería al siglo XXI. Está claro que aún no hemos llegado a él, y Deleuze bien puede ser el primero en demostrar lo difícil que es llegar a ser consecuentemente deleuzeano.

17. Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice", en Caren Kaplan e Inderpal Grewal (comps.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Critical Practice*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1994, pág. 138.

4. La ética de la diferencia sexual: el caso de Foucault e Irigaray

Hace más de un siglo, Nietzsche declaraba que todas las culturas decadentes, enfermas y corruptas adquirían un gusto por lo "femenino", si no ya por lo afeminado. Ese "femenino", como ya lo he manifestado, no es pues más que una metáfora muy elaborada o un síntoma del profundo descontento que anida en el corazón de la cultura falogocéntrica. Es un mal masculino que expresa la crisis de autolegitimación, la cual, según J.-F. Lyotard[1] es la marca de las sociedades posmodernas. Este "femenino" no mantiene una relación inmediata, ni siquiera directa, con las mujeres de la vida real. Es una actitud típicamente masculina que transforma los trastornos masculinos en valores femeninos. Si pensamos en el presidente Schreber de Freud,[2] quien en su delirio declaraba que era tanto hombre como mujer y tanto más femenino cuanto que era el favorito mismo de Dios, bien podemos maravillarnos ante las profundidades de la tendencia del "devenir mujer" en el pensamiento moderno: una tendencia de la que Derrida es en Francia el principal vocero.[3]

1. Jean-François Lyotard, *La Condition Post-Moderne*, París, Minuit, 1979; "One of the Things at Stake in Women Struggle", *Substance*, n° 20, 1980.

2. Sigmund Freud, "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia, Dementia Paranoides" (1911); reeditado en *The Pelican Freud Library*, vol. 9, Londres, Penguin, 1979.

3. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; *Marges*, París, Minuit, 1972 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.]; *Eperons*, París, Flammarion, 1978.

Me parece que la relación entre las metáforas de lo femenino y el discurso y la práctica feministas debe estudiarse atendiendo a cuestiones de poder y estrategia. La cuestión real es la colisión frontal entre los supuestos patriarcales acerca de lo femenino y la realidad existencial de las vidas y el pensamiento de las mujeres, que el feminismo nos ha ayudado a expresar. Describiré esta discrepancia en el capítulo 5 ("La diferencia sexual como proyecto político nómade") como la tensión entre las imágenes y las representaciones de la "mujer" construidas por el hombre y las experiencias de las mujeres de la vida real en su gran diversidad.

Para mí, es esto lo que está en juego en el debate posmoderno, postestructuralista "postarjeta postal".[4] Para demostrarlo decidí desplazar el debate a una cuestión lateral que es en alto grado significativa: la cuestión de la ética y el extraordinario interés que está despertando en la filosofía francesa contemporánea. ¿Por qué ha vuelto a instalarse la cuestión de la ética en la agenda filosófica, después de muchos años durante los cuales la "política" encabezaba el desfile de las ideas?

La absoluta importancia que adquirió la cuestión de la ética en la obra de algunos filósofos varones es una consecuencia de la crisis del sujeto racional que ha sacudido hasta los cimientos mismos del sistema falogocéntrico. La cuestión de la alteridad, de la condición de "otro", está suscitando renovada atención precisamente a causa de la problematización que sufren las estructuras de la subjetividad en el pensamiento moderno. Creo firmemente que el movimiento de las mujeres es una de las fuentes primarias de la dislocalización del sujeto racional.[5]

Mi hipótesis es que la llamada "crisis" del sujeto racional y la inflación del concepto de lo femenino relacionada con ella han tenido algunos efectos benéficos en ciertos filósofos varones.

4. La referencia corresponde a uno de los libros de Jacques Derrida, *La carte postale*, la tarjeta postal.

5. Mi análisis sobre la intersección entre el feminismo y la modernidad no está de acuerdo con la diagnosis posmoderna, como, por ejemplo, en Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

Seguidamente, cotejaré la noción de Foucault de la ética, que pone el acento en la "mismidad", y la ética de la diferencia sexual de Irigaray, psicoanalista y filósofa feminista. Como hice en la primera parte de mi trabajo sobre las mujeres y la filosofía (véase el capítulo 1, "Órganos sin cuerpos"), sostendré que estamos frente a una disonancia fundamental entre, por un lado, el discurso de la crisis del logos y de su costado "femenino" y, por el otro, el proyecto del feminismo en relación con la diferencia sexual.

Al colocar una junto a la otra las nociones de la ética de Foucault e Irigaray, quisiera señalar en primer lugar las direcciones radicalmente diferentes en que se desarrollan sus respectivos pensamientos. Sostendré que Foucault elabora una nueva ética que se mantiene dentro de los confines de la igualdad sexual, en tanto que Irigaray defiende la alteridad sexual como una estrategia que permite afirmar la subjetividad femenina.

En segundo lugar, argumentaré que la profunda "disonancia" entre estos dos pensadores, sus variaciones sobre el tema común de la ética, demuestran la falta de simetría que hay en el discurso de los dos sexos. Esto agrega, en consecuencia, un mayor peso de prueba al proyecto feminista de presentar las diferencias sexuales como la cuestión central del debate posmoderno.

FOUCAULT

En el epílogo del libro de Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*,[6] Foucault definía el perfil general de su pensamiento y declaraba que su tema central era el análisis crítico, histórico, de los modos de constitución del sujeto: las formas en que nuestra cultura convierte a los seres humanos en sujetos. En su enfoque analítico del sujeto, Foucault se compromete a revelar, denunciar y, en última instancia, anular la forma específica de violencia; es decir, las formaciones de

6. Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

poder que operan en el juego filosófico. Lo que en verdad interesaba a Foucault era la materialidad de las ideas, el hecho de que éstas existan en un espacio intermedio, atrapado en una red de condiciones materiales y simbólicas, entre el texto y la historia, entre la teoría y la práctica, y nunca en ninguno de esos polos. Su filosofía es una filosofía de las relaciones, de los espacios intermedios, y en ese sentido Foucault representa la antítesis absoluta de la sociología.

La preocupación central de la obra de Foucault es la crítica del poder despótico ejercido por el texto filosófico y por la historia de la filosofía como un bloque monolítico de conocimiento. Tengo la impresión de que esta crítica le da una unidad general a su proyecto intelectual.

Como él mismo declara en su introducción al segundo volumen de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*:

> Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua. Pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El "ensayo" –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, y no como la apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, por lo menos si ésta es todavía hoy lo que fue en el pasado, es decir, una "ascesis", un ejercicio de sí en el pensamiento.[7]

La elección de este lugar de enunciación implica una redefinición de la filosofía, "el ejercicio de uno mismo en la actividad del pensamiento", "una prueba en el juego de la verdad". Es una práctica que implica una relación con uno mismo y con la alteridad, y, en consecuencia, es una postura ética.

El análisis de la subjetividad que hace Foucault perfila tres modos principales de objetivación que transforman a los seres

7. Michel Foucault, *The History of Sexuality; the use of pleasure,* Nueva York, Pantheon, 1985, pág. 9.

humanos en sujetos. Esos modos corresponden a diferentes etapas de su obra.

En la primera fase, Foucault analiza el tipo de discurso que pretende la condición de ciencia, especialmente en el campo de las ciencias humanas; esta etapa de su obra, en la que se destacan *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, lo lleva a criticar el rol que le corresponde al "sujeto cognoscente" en la historia de la filosofía occidental.

El segundo período de la obra de Foucault es aquel en el que el autor aborda la constitución del sujeto en virtud de lo que llama "las prácticas de división": exclusión, separación y dominación dentro de uno mismo así como respecto de los demás. Esta parte de su reflexión comienza con *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* y continúa a través de *El orden del discurso* y *Vigilar y castigar*. El concepto central es que los modos en que se transforma a los seres humanos en sujetos en nuestra cultura se sostienen en una compleja red de relaciones de poder, que Foucault define como "la microfísica del poder". Siendo el "poder" el nombre que le damos a una compleja situación estratégica en una sociedad dada, el cuerpo es el blanco privilegiado de los mecanismos de las relaciones de poder. Foucault desarrolla una economía política del cuerpo, un cuerpo definido en términos de materialidad, es decir, como materia inclinada a experimentar una variedad de operaciones simbólicas y materiales: debe hacerse dócil, sumisa, erótica, utilizable, productiva, etc.

Estas técnicas de control y codificación del cuerpo vivo como el sitio de la subjetividad también producen "efectos de verdad", por cuanto generan tipos específicos de conocimiento acerca del sujeto y su inscripción social. Los aspectos normativos de las relaciones de poder en las cuales queda atrapado el cuerpo son, en consecuencia, positivos, esto es, productivos en términos de conocimiento, en el sentido de verdad sobre el sujeto vivo. De ahí que la noción de sujeto se base, para Foucualt, en una tecnología del cuerpo conectado con la naturaleza racional del poder y con el carácter normativo de la razón.

Esta idea establece además un vínculo entre la segunda y la tercera etapa de la obra de Foucault; en la última, el autor se concentra en los modos en que los seres humanos se transforman en sujetos: entiende la sexualidad como el campo en el cual proliferan con mayor fuerza en nuestra cultura las prácticas discursivas y, por lo tanto, los efectos de verdad normativos. En el primer tomo de su historia de la sexualidad, Foucault define la cultura occidental como "sexo-céntrica": somos los únicos que inventamos la *scientia sexualis*, haciendo de la sexualidad el sitio de la autorrevelación y la verdad sobre uno mismo. Las preguntas que se hace Foucault es pues: ¿qué es esa sexualidad que nos preocupa tanto a todos? y ¿por qué medios llegamos a ser sujetos sexuales?

En el segundo y el tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault analiza las prácticas del discurso y el control de la sexualidad entre los antiguos griegos y romanos; y señala que las prácticas que nosotros englobamos bajo el rótulo general de "sexualidad" constituían lo que la cultura grecorromana llamó "las artes de la existencia", o sea, "esas acciones intencionales y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procuran además transformarse, convertirse en seres singulares y hacer de su vida una obra que tenga ciertos valores estéticos y cumpla con ciertos criterios estilísticos".[8]

Foucault sostiene que el conjunto de "artes de la existencia", en el sentido de "técnicas del sí mismo", fueron absorbidas en los comienzos de la Cristiandad por el ejercicio del poder sacerdotal y luego por tipos educacionales, médicos y psicológicos de prácticas. Me parece que la evolución del pensamiento de Foucault muestra la sexualización progresiva de estas prácticas discursivas; la intersección de la fase arqueológica con la decodificación genealógica de las prácticas del sí mismo –que produjo su *Historia de la sexualidad*– también señala una conciencia cada vez mayor de la postura masculina de hablante que había adoptado, la de un filósofo varón. Por ejemplo, podemos argumentar que en los

8. Ibíd., pág. 10.

primeros textos es evidente su tendencia androcéntrica; Foucault emplea el término *hombre* como una forma universal, con lo cual pone de manifiesto su ceguera ante la diferencia sexual. No obstante, en sus últimas obras el autor es consciente del hecho de que el control de la sexualidad que está analizando se basa en una profunda asimetría entre los sexos. Al hablar de las "prácticas del sí mismo", Foucault declara: "Las mujeres estuvieron generalmente sometidas [...] y sin embargo esta ética no estuvo dirigida a las mujeres; lo que se recordaba, justificaba o explicaba no eran los deberes u obligaciones de las mujeres. Era una ética para hombres: una ética escrita y enseñada por los hombres y dirigida a los hombres, a los hombres libres, por supuesto".[9]

Lo que quiere señalar aquí Foucault no es tanto la exclusión como la descalificación de las mujeres en cuanto agentes éticos y, consecuentemente, en cuanto sujetos. Foucault hace hincapié en la interconexión entre las condiciones para alcanzar una jerarquía moral y el derecho a ser un ciudadano en el sentido social, político y judicial del término. Las reglas y preceptos de una vida moral –que también transforma al sujeto en una sustancia ética– están implícitamente conectados con los derechos sociopolíticos, y a las mujeres se las mantuvo al margen de ambos.

Sosteniendo que el gobierno de uno mismo, el manejo del patrimonio propio y la participación en la administración de la ciudad eran tres prácticas del mismo tipo, Foucault destaca el valor clave de la "virilidad ética" como el ideal sobre el que se basa el sistema en su conjunto. Esto, a su vez, implica una coincidencia perfecta entre el sexo anatómico de uno –masculino– y la construcción imaginaria de la sexualidad masculina; además, Foucault pone el acento en la concordancia de ambos con las representaciones sociales dominantes de lo que debía ser la norma ética universal: la virilidad simbólica. De ahí que el cuerpo masculino forme un todo con el cuerpo político.

Si leemos el proyecto de Foucault desde esta perspectiva, podemos entenderlo como la anatomía crítica de las estructuras

9. Ibíd., pág. 22.

falocéntricas del discurso; la práctica de la "virilidad ética", en realidad, sienta también las bases del juego filosófico como tal, es decir, que ofrece los parámetros básicos de la economía política de la verdad, como entidad sometida a la autoridad del logos.

Además, la economía falogocéntrica así analizada revela también el vínculo homosexual masculino que constituye la base del contrato social, así como de las prácticas discursivas que la sociedad adopta para sí: es un mundo para hombres, hecho por hombres.

Cómo puede haber sido el "uso del placer" femenino y qué efectos de verdad y producción de conocimiento haya tenido sobre el sujeto femenino continúan siendo materia de especulación. La brecha discursiva se traduce en ausencia histórica; de ahí que toda la historia de la filosofía, como llegamos a heredarla, ha sido conjugada en el modo masculino y viril. La historia –antes que la anatomía– es el destino.

De acuerdo con esta lectura de Foucault, puede argumentarse que estamos ante un filósofo varón que reproduce las reglas en alto grado sexuadas que gobiernan el discurso filosófico. Lejos de ser universal, el escenario de la filosofía se apoya en las premisas más específicamente sexuales: aquellas que postulan la primacía de la sexualidad masculina como el sitio del poder social y político. En la última obra de Foucault, el discurso falogocéntrico es una economía política y libidinal específica: una economía que asigna a los sexos roles precisos, polos y funciones, en detrimento de lo femenino.

IRIGARAY

En su condición de feminista, psicoanalista, vigorosa escritora y filósofa, Luce Irigaray resulta un personaje difícil de situar; está instalada para siempre entre diferentes campos, disciplinas, niveles de experiencia y lugares de enunciación. Su obra sobre el sujeto filosófico está relacionada con la crisis del logos que

acabo de analizar, y, en muchos sentidos, es una respuesta positiva, no reactiva, a los maestros de la crisis de la filosofía. Irigaray aborda la misma tradición de la ontología occidental clásica en la que se concentraron Derrida, Foucault, Deleuze y otros filósofos franceses contemporáneos. Pero hay una diferencia fundamental en el lugar de enunciación que ella adopta: para Irigaray, la crisis que para Foucault anuncia la muerte de la filosofía ya ha terminado: ella se pone de pie sobre las ruinas y ve lo que viene a reemplazar el viejo orden.

La escritura de Irigaray tiene una cualidad visionaria, utópica, y a veces hasta profética, que expresa su fe en la fuerza de lo femenino como una nueva economía simbólica y discursiva. Podemos encontrar una fuerza comparable de afirmación y calidad de intensidad en la obra de la teología feminista (Mary Daly), de la poesía lesbiana (Adrienne Rich) y de las radicales italianas (Carla Lonzi y, más recientemente, Luisa Muraro y Adriana Caravero)[10] sobre la cuestión del sistema simbólico femenino.

Las mujeres pueden ver la luz donde los hombres sólo observan un espacio vacío en el que únicamente pueden percibir el ocaso de los monumentos y documentos fálicos que ellos mismos erigieron para sí. Las mujeres tienen algo que decir; no decir nada equivaldría a un aborto histórico del sujeto femenino.

Como he sostenido a lo largo de este libro, para Irigaray, la crisis que presagia la muerte del sujeto logocéntrico ofrece la condición de posibilidad para la expresión de una subjetividad femenina. La crisis es sólo la muerte del sujeto universal: aquel que disfrazaba su singularidad tras la máscara del logocentrismo. No es sorprendente que los hombres se sientan enormemente sacudidos por esto; sin embargo, la crisis nos permite plantear, después de tanto tiempo, la cuestión que Irigaray considera fundamental: la de la diferencia sexual.

Lo que hace particularmente significativa la crítica de la modernidad de Irigaray es que ataca la complicidad entre racionalidad y

10. Véase Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milán, Rivolta Femminile, 1974; *È già politica*, Milán, Rivolta Femminile, 1977; Luisa Muraro, *Guglielma Manfreda*, Milán, La tartaruga, 1984.

masculinidad. El sujeto del discurso siempre es sexuado; nunca puede ser puro, universal o sin sexo. El trabajo de Irigaray tiene un doble propósito: (1) romper con la asociación de masculinidad, racionalidad y universalidad, mediante la relectura de la historia de la ontología occidental; y (2) dar voz y corporizar en sus propios textos lo "femenino" de las propias mujeres, es decir, una noción diferente del tipo de "femenino" que está implícitamente vinculado con la economía logocéntrica.

Lo que está en juego en el proyecto de Irigaray es el doble apremio por expresar la novedad radical de una realidad corpórea femenina que nunca estuvo adecuadamente representada y, a la vez, por no interrumpir el diálogo con los maestros de la filosofía occidental. Esto es especialmente notable en la primera fase de la obra de esta autora; en *Speculum* y *Ese sexo que no es uno*,[11] su particularísimo estilo transmite de la manera más efectiva el intenso esfuerzo de crítica y creación que caracteriza su trabajo.

La estrategia textual de Irigaray es eminentemente política: consiste en negarse a separar lo simbólico de lo empírico, a disociar el discurso sobre "lo femenino" de las realidades históricas de la condición y el rango de la mujer en la cultura occidental. En otras palabras, el hecho de que "lo femenino" sea el "punto ciego" de todos los procesos textuales y teoréticos significa que las voces de las mujeres están enterradas por debajo de las palabras de alguien –los hombres–. Por lo tanto, hay una equivalencia directa entre el proceso de metaforización de "lo femenino" y el fenómeno de la opresión histórica de las mujeres. El proyecto de Irigaray es des-cubrir, de-velar y expresar esa voz comenzando por los textos principales de la filosofía occidental.

"Lo femenino" tras lo cual está Irigaray es una mujer-definida-femenina y, como tal, es aún un espacio en blanco, aún no está allí, tenemos que pensar en ella en el modo condicional: ¿cómo podría surgir lo femenino de/en/creado·por/las mujeres en el sistema sexualmente indiferenciado de nuestra cultura? ¿Qué

11. Ambos títulos fueron publicados por Cornell University Press en 1985.

condiciones harían posible el advenimiento del sujeto femenino? La estrategia que propone Irigaray en respuesta a este desafío consiste en la imitación estratégica o mimesis. Proclama como su lugar de enunciación la posición que se le asigna a lo "femenino" en varios textos de la filosofía clásica. Partiendo de allí, Irigaray lee o "des-lee" los textos atendiendo a la representación que éstos propongan de lo femenino y a la relación que establezcan con tal representación: es un juego de reflejo especular/reflexión especulativa de la lógica interna del discurso falogocéntrico. Este juego de imitación estratégica, de devolverle al texto lo que el texto le hace a lo "femenino", llega a ser una práctica sumamente subversiva de la crítica del discurso.

El proyecto de Irigaray de redefinir los parámetros de subjetividad y la comprensión misma de lo que es el pensamiento se sustenta en un supuesto principal: la creencia en la base ontológica de la diferencia sexual. Dicho de otro modo, la diferencia entre los sexos es radical y es constitutiva de la experiencia humana; debería inscribirse junto con la mortalidad como el marco ineluctable de referencia del ser humano.

Lo mismo que la muerte, la diferencia sexual ya está siempre allí, lo reconozcamos o no. La pretensión ontológica para la diferencia sexual es lo que hace tan importante el pensamiento de Irigaray, tanto en el plano teorético como en el plano político. La creencia esencialista en la diferencia ontológica es una estrategia política que apunta a declarar la especificidad de la subjetividad, la sexualidad y la experiencia femeninas, y, al mismo tiempo, a denunciar la lógica de la indiferenciación sexual del discurso falogocéntrico.[12]

La imagen ahora famosa que propone Irigaray de los labios del sexo de la mujer –unidos y sin embargo separados– representa la multiplicidad, el exceso y la combinación única de pluralidad y singularidad que caracteriza la realidad corporal, sexuada, de la mujer. Esta imagen en alto grado sugestiva y su implícita

12. Sobre este punto en particular no coincido con la lectura de Irigaray propuesta por Elizabeth Gross en su artículo "Irigaray and Sexual Difference", *Australian Feminist Studies*, n° 2, otoño de 1986.

referencia a la teoría psicoanalítica del narcisismo femenino es, no obstante, muy ambivalente. Irigaray no es una teórica de la experiencia homosexual masculina ni lesbiana; por el contrario, ha dejado muy claro que aspira a la heterosexualidad genuina y radical en el sentido del pleno reconocimiento de la diferencia sexual por parte de cada uno de los sexos. El proceso debe comenzar con que cada mujer reconozca a las demás mujeres en un sistema de referencia simbólico, de reconocimiento mutuo y autorreconocimiento de "la mujer como otro". El concepto de Irigaray de la diferencia sexual pone, pues, el acento en la importancia del segundo nivel de diferencia: el que se da entre mujeres en el reconocimiento de la diversidad y también de las experiencias e inquietudes comunes.

Otro modo de indagar la polivalencia de las imágenes que propone esta autora es la relación madre-hija, ya mencionada, que ejemplifica la especificidad de la libido femenina y del deseo femenino, no indagados y mal interpretados en la teoría y la práctica psicoanalítica. El énfasis que pone el psicoanálisis lacaniano en el Nombre-del-Padre y la primacía del falo es tal que la díada madre-hija aparece representada en términos de una relación de mujer a mujer separada y negada por el poder falocéntrico. En consecuencia, para Irigaray, reconocer el vínculo de las mujeres es el primer paso hacia la elaboración de otro sistema simbólico, en el cual los modelos de separación se transmitan de un modo diferente.

The Ethics of Sexual Difference es una de las manifestaciones más claras del concepto de "alteridad" de Irigaray en relación con el proyecto de expresar la subjetividad femenina. En comparación con sus primeras obras, este libro marca un cambio ya perceptible en *Amante marine, La croyance même* y *Femmes divines*: me refiero al hecho de que en esta obra se perfecciona al máximo la estructura de doble estrato del enfoque, el modo en que Irigaray ha estado abordando, tanto a los grandes maestros de la ontología clásica como a las mujeres que están existencialmente implicadas en el proceso de transformación de lo "femenino" en nuestra cultura. En *The Ethics of Sexual Difference*, Irigaray se dirige casi

exclusivamente a los grandes maestros, y ese estrechamiento en la elección del interlocutor, combinado con el modo vocativo del discurso, produce un intenso texto poético que suena a un tratado mayor sobre el amor.

El texto de Irigaray se concentra en la política de la heterosexualidad radical; la autora sostiene que el misterio de la alteridad, de la relación con el otro y, especialmente, con el Otro que es el Ser Divino, se resume en el otro que es sexualmente diferente de uno, es decir, para cada sexo, el otro sexo. Sin embargo, Irigaray pone sumo cuidado en destacar que la mujer como el otro del hombre (el otro del mismo) tiene necesidad de explorar primero su vínculo con las demás mujeres, con su propio género (el otro del otro, o el sistema simbólico de las mujeres) de modo tal de hallar las expresiones adecuadas para su género. Aquí se pone énfasis en la clásica pasión cartesiana del "asombro" como el modo perfecto de encuentro entre hombres y mujeres: cada sexo en su especificidad, la perfección de dos seres sexualmente diferentes. La calidad del "asombro" expresa el tipo de receptividad al otro, una especie de disponibilidad de final abierto hacia la alteridad, que Clarice Lispector describe de manera muy conmovedora en su novela *La pasión según G. H.* Ser capaz de acercarse a cualquier otro, respetando plenamente su singularidad; respetando la presencia y los límites, mientras uno se acerca y es llevado hacia el reconocimiento de las diferencias respectivas e irreductibles de ambos: ésta es la base de la nueva ética del amor que propone Irigaray como parte de su práctica de la diferencia sexual. Y si bien las feministas se horrorizan ante lo que a primera vista parece un manifiesto en favor de las parejas heterosexuales monógamas, Irigaray se ha mostrado por completo inflexible, particularmente en su obra sobre las diosas mujeres y la experiencia femenina de lo divino, al afirmar que la política de la heterosexualidad radical como el tema subyacente del pensamiento de la diferencia sexual es un paso necesario a fin de asegurar el surgimiento de la subjetividad femenina y de un sistema imaginario y simbólico que se adapte morfológicamente a la realidad corporal femenina.

La ética es, para Irigaray, un movimiento hacia el otro (sexo) como el paradigma de un nuevo modo de relacionarse con el otro, incluyendo la otra mujer que, si bien es sexualmente igual-a-mí, continúa siendo otra, un mediador entre el sí mismo y la realidad. La ética de la diferencia sexual aspira a hallar y promulgar representaciones capaces de generar una nueva humanidad femenina y un sentido femenino de lo divino.

DE LA DISONANCIA Y OTROS JUEGOS

Si colocamos uno junto al otro los dos proyectos de ética que he resumido brevemente aquí, pueden advertirse muy claramente las direcciones opuestas que siguen los respectivos pensamientos de Foucault e Irigaray. Foucault elabora una crítica que permanece dentro de los confines de la igualdad sexual; por su parte, Irigaray enfatiza la diferencia sexual como una manera de afirmar la subjetividad femenina.

La versión foucaultiana de la ética clásica griega y romana, del uso del placer y del aprendizaje de las artes de la subjetividad con todas sus connotaciones políticas y simbólicas –a diferencia de la forma cristiana de la ética–, no debe entenderse como una apología de un sistema discursivo u otro. Su obra sobre la ética se concentra en la discontinuidad entre la crisis de valores moderna y las éticas anteriores, tanto la cristiana como la clásica, discontinuidad que habría inspirado, histórica y conceptualmente, la crisis posmoderna. Foucault vuelve su mirada al pasado sólo para encontrar prácticas que se ajusten al aquí y el ahora de nuestro lugar de enunciación. El interrogante es el siguiente: ¿cómo podemos ir más allá de la historicidad de nuestra condición moderna? Foucault sostiene que en la era de la modernidad no hay moral posible; estamos históricamente condenados a reconcebir las bases de nuestra relación con los valores que hemos heredado, especialmente del siglo XIX.

El proyecto de Irigaray de redefinir las bases de la relación interpersonal, su ética de la diferencia sexual, es otra respuesta

al mismo desafío histórico: ¿cómo podemos aprender a pensar de manera diferente sobre la subjetividad humana y la alteridad? Esta pregunta formó parte de la agenda filosófica desde Heidegger, y me parece que el feminismo, como movimiento de pensamiento, está atrapado en esta problemática y tiene que desempeñar un papel esencial en ella.

Y sin embargo, bien podría ocurrir que la respuesta feminista al desafío de la modernidad sea radicalmente diferente de la que dan los filósofos varones; los casos de Foucault e Irigaray tienden a probar que en el plano conceptual están apareciendo patrones de gran disonancia entre los filósofos varones y las filósofas mujeres. Bien podría ser que no estuviéramos de acuerdo, como ocurre en el caso de la naturaleza y la estructura de la diferencia; bien podría ser que la diferencia sexual como movimiento de pensamiento abriera las puertas a un reconocimiento de las múltiples diferencias que presagian la muerte de la lógica Única del falogocentrismo.

La ausencia de simetría en el pensamiento de la diferencia –tal como surge en el trabajo sobre la ética– también confirma la idea de Irigaray de que el pensamiento conceptual no es neutral sino que, por el contrario, está específicamente determinado por el sexo. Por lo tanto, el hecho de que aparezcan importantes divergencias entre pensadores y pensadoras sobre la cuestión de la diferencia es bastante tranquilizador; yo diría incluso que la asimetría fundamental que se advierte en la manera que tienen los hombres y las mujeres de elaborar el pensamiento de la diferencia sexual es precisamente lo que hace posible el diálogo intelectual entre ellos.

La disonancia está relacionada con la diferencia sexual como uno de sus modos de expresión. Si hemos de tomar seriamente la práctica nómade de la diferencia sexual, deberíamos ir acostumbrándonos a jugar este juego de voces disonantes, a movernos en posiciones intermedias en una búsqueda nómade de representaciones alternativas de la subjetividad femenina feminista.

5. La diferencia sexual como proyecto político nómade

Creo que las mujeres que puedan superar el sentimiento de tener que corregir la historia han de ahorrarse mucho tiempo.

MARGUERITE DURAS, 1991

Como ya he dicho anteriormente, la condición nómade que estoy defendiendo es una nueva figuración de la subjetividad de un modo multidiferenciado no jerárquico. En este capítulo indagaré más específicamente de qué manera esta condición entra en intersección con el eje de la diferencia sexual. Coincido con Luce Irigaray en cuanto a que la diferencia sexual es la cuestión que nosotras, las occidentales de fines del siglo XX, estamos obligadas a afrontar; es nuestro horizonte y nuestra utopía. Las dos razones principales de que esto sea así tienen que ver con el papel que le ha correspondido a la diferencia en la historia europea y el lugar muy específico que ocupa en la práctica feminista.

En primer lugar, la dimensión europea. Creo que el concepto, el tema y el problema conocidos como "diferencia sexual" son hoy más actuales de lo que lo fueron nunca en el contexto de la Comunidad Europea. El renovado énfasis en una identidad común de Europa, promovido por el proyecto de la unificación del viejo continente, está haciendo que la "diferencia" llegue a ser más que nunca una noción divisoria, antagónica. Lo que estamos presenciando es una explosión de intereses creados que procla-

man sus respectivas diferencias en la forma de regionalismos, localismos, guerras étnicas y relativismos de todo tipo. La "diferencia", en la época de la desintegración del bloque del Este, es un término peligroso. Como han observado varias feministas yugoslavas: cuando la "diferencia" se emplea de manera negativa, divisoria, el intento posmodernista de redefinirla positivamente se hace desesperado y vano. La fragmentación y la revaloración de la diferencia de una manera postestructuralista sólo pueden ser percibidas, en el mejor de los casos, irónicamente, y en el peor, trágicamente, por algunos que viven en Zagreb, por no mencionar a los habitantes de Dubrovnik o Sarajevo.[1]

Históricamente, el concepto de "diferencia" tiene sus raíces en el fascismo europeo, que fue colonizado y adoptado por modos jerárquicos y excluyentes de pensamiento. Sin embargo, el fascismo no surgió de la nada. En la historia europea de la filosofía, la "diferencia" es un concepto central en la medida en que el pensamiento occidental siempre se desarrolló planteando oposiciones dualistas, que crearon subcategorías de alteridad o "diferente de". Como en esta historia la "diferencia" se sustentó siempre en relaciones de dominación y exclusión, ser "diferente de" llegó a significar ser "menos que", "valer menos que". La diferencia fue colonizada por las relaciones de poder que, como señalaba oportunamente Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*,[2] la redujeron a un sinónimo de inferioridad. En consecuencia, la diferencia adquirió connotaciones esencialistas y letales; construyó categorías enteras de seres descartables, es decir, igualmente humanos pero levemente más mortales.

En la historia europea moderna, los regímenes políticos totalitarios y fascistas se apoderaron del concepto de "diferencia" y la definieron como determinismo biológico, y así procedieron a exterminar a una gran cantidad de seres humanos que fueron construidos en términos de inferioridad o de alteridad desprecia-

1. Véase, por ejemplo, la obra de Rada Ivekovic, de Zagreb; de Dasa Duhacek, de Belgrado, y de Zarana Papic, de Ljubjana.

2. Simone de Beauvoir, *The second sex*, Londres, Penguin, 1972. [Ed. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.]

da. En la teoría crítica, sea ésta francesa, alemana o de cualquier otra variedad, el uso explotador y criminal que se hizo de la diferencia en el holocausto nazi continúa siendo un punto de no retorno. Como ya lo he comentado en el capítulo 2 ("Hacia una nueva representación del sujeto"), hay una disparidad entre las escuelas críticas alemana y francesa en el modo de evaluar el totalitarismo y el énfasis que puso el nazismo en la diferencia como noción jerárquica. La corriente francesa cree en la complicidad intrínseca de la razón con la violencia y la dominación, y rechaza la categoría de "razón instrumental", que es la idea a la que se aferran Adorno y otros teóricos críticos alemanes para tratar de reformar la razón desde su interior. En todo caso, como lo expresa Foucault en su prefacio a la edición norteamericana del *Antiedipo* de Deleuze y Guattari, analizar cuidadosamente el tema de Auschwitz ha llegado a ser un imperativo para todos los intelectuales europeos.

En mi condición de pensadora crítica, de intelectual criada en la era del *baby-boom* de la nueva Europa, de feminista comprometida con proponer alternativas de empoderamiento (*empowerment*), decido hacerme *responsable* de este aspecto de mi cultura y mi historia. Consecuentemente, quiero analizar en detalle la diferencia y los grupos de poder y violencia que acompañaron su ascenso a un lugar de supremacía en el espíritu europeo. El concepto mismo de diferencia es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo librado a las interpretaciones fascistas y hegemónicas.

En segundo lugar, dentro de la práctica y la historia de las ideas feministas occidentales, la noción de diferencia ha gozado de una existencia larga y azarosa. No se me ocurre ningún concepto más contradictorio, polémico e importante. La "diferencia", dentro del pensamiento feminista, es un sitio de intensa tensión conceptual. Mi firme defensa del proyecto de la diferencia sexual como un proceso epistemológico y político también expresa mi preocupación por las maneras en que muchas feministas radicales repudiaron la diferencia y la descartaron como una noción irremediablemente "esencialista". Antes de retornar a mis propias ideas sobre

el proyecto de la diferencia sexual, repasaré brevemente las vicisitudes sufridas por la noción de la diferencia dentro de la teoría feminista.

Simone de Beauvoir puso el tema en el tapete con su perceptivo análisis del esquema jerárquico de la dialéctica de la conciencia, esquema que adaptó a partir del pensamiento de Hegel. En un movimiento que sentó las bases del feminismo como teoría, De Beauvoir identificó la diferencia como la noción central y, al mismo tiempo, propuso superar el esquema jerárquico establecido en esa noción, que terminó por unirla a la idea de alteridad desvalorizada, especialmente en el caso de la diferencia femenina. En esta fase de su obra, De Beauvoir se remite a Poulain de la Barre –un discípulo de Descartes– para destacar la trascendencia que alcanzó el dualismo de género –y por consiguiente la connotación tendenciosa del género– en nombre de la racionalidad. El análisis y el programa de liberación mediante un uso igualitario de la razón que propone De Beauvoir constituyen el legado conceptual individual más importante para la teoría feminista contemporánea.

A mediados de la década del setenta, las feministas postestructuralistas se opusieron al énfasis de S. de Beauvoir en la política de la racionalidad igualitaria y pusieron en cambio el acento en la política de la diferencia. Como lo expresa Marguerite Duras en el epígrafe de este capítulo,[3] las mujeres que continúan midiéndose con la vara de los valores masculinos, las mujeres que sienten que deben corregir los errores masculinos, ciertamente han de malgastar mucho tiempo y energía. En la misma línea de pensamiento, en su polémico artículo titulado "¿Igual a quién?",[4] Luce Irigaray recomienda apartar el énfasis político de la crítica reactiva y trasladarlo a la afirmación de contravalores positivos.

3. Marguerite Duras, una entrevista, en Alice Jardine y Anne Menke (comps.), *Shifting Scenes: Interviews on women, Writing, and Politics in Post-68 France*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, pág. 74.

4. Luce Irigaray, "Egales à qui?", *Critique* n° 480, 1987, págs. 420-437. Traducido al inglés como "Equal to whom?", *differences*, 1, n° 21, 1988, págs. 59-76.

En una revisión de la obra de S. de Beauvoir, la teoría feminista postestructuralista ha reconsiderado la diferencia y se ha preguntado si su asociación con la dominación y la jerarquía es tan intrínseca y, por lo tanto, tan históricamente inevitable, como la entendía la generación existencialista.

A causa de la crisis de la modernidad, desde Freud y Nietzsche, el concepto de "diferencia" ha estado en el centro de la agenda filosófica europea. No obstante, en la modernidad, el foco puesto en la diferencia marca un alejamiento del hábito centenario de asimilarla con la inferioridad. Además, en el pensamiento y la práctica teorética de Nietzsche, Freud y Marx –la trinidad apocalíptica de la modernidad– se introduce en el cuadro otra innovación provocativa: la idea de que la subjetividad no coincide con la conciencia. El sujeto es excéntrico en relación con su yo consciente, a causa de la importancia de estructuras tales como el deseo inconsciente, el impacto de las circunstancias históricas y las condiciones sociales de producción. Al quedar hecha añicos la seguridad ontológica del sujeto cartesiano, se abre también un camino para analizar el vínculo que se estableció convencionalmente entre la subjetividad y la masculinidad. En este sentido, la crisis de la modernidad puede entenderse, así lo sostuve en mi *Patterns of Dissonance*,[5] como la destrucción de las bases masculinistas de la subjetividad clásica. En una perspectiva feminista, tal crisis no sólo es un evento positivo, sino también un acontecimiento rico en formas potenciales de fortalecimiento para las mujeres.

A lo largo de la década feminista del ochenta, una polémica dividió a las feministas "inspiradas en la diferencia", división que se manifestó especialmente entre las voceras del movimiento de la "*écriture féminine*" y la oposición "anglonorteamericana" de las teorías del "género". Esta polémica se alimentó del debate sobre el existencialismo y dio por resultado un estancamiento político e intelectual del que apenas estamos comenzando a salir.

5. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

Volveré a profundizar esta cuestión en una sección posterior de este mismo capítulo. Hoy, la línea feminista de la diferencia antisexual ha evolucionado hacia una defensa de un tipo de subjetividad que se sitúe "más allá del género" o una subjetividad "posgénero". Esta línea de pensamiento propone superar el dualismo sexual y las polaridades de género, en favor de una subjetividad nueva, sexualmente indiferenciada. Pensadoras tales como Monique Wittig[6] llegan a rechazar el énfasis en la diferencia sexual y a sostener que éste conduce a un renacimiento de la metafísica del "eterno femenino".

En oposición a lo que considero como un rechazo apresurado de la diferencia sexual, en nombre de una forma discutible de "antiesencialismo" o de anhelo utópico por una posición que esté "más allá del género", yo quiero valorizar la diferencia sexual como proyecto. También me he referido a esta postura como a un proyecto político nómade, porque ese énfasis en la diferencia que encarnan las mujeres suministra positivas bases fundacionales para redefinir la subjetividad femenina en toda su complejidad. En el resto del capítulo delinearé lo que considero como la interconexión entre la identidad femenina, la subjetividad feminista y la epistemología radical de transiciones nómades en una perspectiva de diferencia sexual positiva. Sin embargo, en primera instancia, procederé a esbozar mi crítica de los marcos de análisis basados en el género y a clarificar, por lo tanto, lo que entiendo como las ventajas epistemológicas y la relevancia política de los marcos conceptuales inspirados en la diferencia sexual como proyecto.

LA TEORÍA FEMINISTA EN LA DÉCADA DEL NOVENTA

Como punto de partida sostengo que la noción de "género" está en un momento de crisis dentro de la teoría y la práctica feministas y que está sufriendo una intensa crítica, tanto por su

6. Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Nueva York, Harvester, Wheatsheaf, 1992.

impropiedad teorética como por su naturaleza políticamente amorfa y vaga. Los sectores desde donde partió la crítica más pertinente del "género" son: el de las teóricas de la diferencia sexual; el de las teóricas poscoloniales y las feministas negras; el de las epistemólogas feministas que trabajan en el campo de las ciencias naturales, especialmente la biología, y el de las pensadoras lesbianas.

Una segunda observación: la crisis del género como categoría útil en el análisis feminista se produce simultáneamente con una nueva disposición de las posturas teoréticas que en la teoría feminista habían llegado a un punto de fijación y estancamiento; el caso más notable es la oposición entre, por un lado, las "teóricas del género" de la tradición anglonorteamericana y, por el otro, las "teóricas de la diferencia sexual" de la tradición francesa y continental,[7] oposición a la que ya me he referido brevemente. El debate entre estas dos corrientes quedó estancado en la década del ochenta en una polémica completamente estéril entre marcos culturales y teóricos opuestos que se apoyan en diferentes supuestos sobre la práctica política. Este clima polarizado comenzó a reconstituirse, en parte a causa de la creciente conciencia de que la teoría feminista estaba adoptando las formas de culturas específicas. Todo esto dio por resultado un enfoque nuevo y más productivo de las diferencias entre las diversas posiciones feministas.

Un tercer fenómeno es la reciente aparición, en el debate internacional, del pensamiento feminista italiano, del australiano, del holandés y de otros tipos de pensamientos feministas como alternativas que contribuyeron a romper la cómoda oposición binaria entre las posiciones francesa continental y anglonorteamericana.[8] Esas publicaciones no sólo colocaron otra cultura

7. Véase Claire Duchen, *Feminism in France*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.

8. Véase el Milan Women's Bookshop, *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990. Véase asimismo Paola Bono y Sandra Kemp (comps.), *Italian Feminist Thought*, Oxford, Blackwell, 1991; y *The Lonely Mirror*, Nueva York, Routledge, 1993. Véase

feminista europea, aunque "menor", en el mapa, sino que además ayudaron a destacar hasta qué punto el concepto de "género" es una vicisitud del idioma inglés, una noción que tiene muy poca o ninguna relevancia en las lenguas romances.[9] Como tal, este concepto no tuvo mucho eco en los movimientos feministas francés, español e italiano. Por ejemplo, en francés, "*le genre*" puede utilizarse para referirse a la humanidad en su conjunto ("*le genre humain*"); es un término específico de una cultura y, por lo tanto, intraducible.

Esto también significa que la distinción entre sexo y género, que es uno de los pilares sobre los que se construyó la teoría de las feministas de habla inglesa, en muchos contextos europeos occidentales no ingleses, no tiene sentido ni en el plano epistemológico ni en el plano político, cuando en cambio las nociones de "sexualidad" y "diferencia sexual" se usan corrientemente. Aunque se ha hecho correr mucha tinta, tanto para ensalzar como para denostar las teorías de la diferencia sexual, poco es lo realizado para tratar de situar los debates en sus contextos culturales. Tampoco se le ha prestado suficiente atención a los sustratos nacionalistas que a menudo caracterizan las discusiones sobre la diferencia sexual, en oposición a las discusiones sobre las teorías del género.

La cuarta y última observación que quisiera hacer sobre el "género" se refiere a la práctica institucional a que da lugar y que yo considero problemática para las feministas. El término género, de connotaciones científicas, parece pulsar una cuerda más tranquilizadora en el mundo académico que la expresión, más explícitamente política, *estudios feministas*. Este factor es en parte responsable del éxito logrado últimamente por los "estudios de

---

también Joke Hermsen y Alkeline van Lenning (comps.), *Sharing the Difference: Feminist Debates in Holland*, Londres y Nueva York, 1991.

9. Teresa de Lauretis defiende firmemente este punto en"The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of Essentialism Seriously", *differences*, 1, n° 2, 1988, págs. 3-37; véase también la cuestión de *Les Cahiers du Grif*, n° 45, 1990, "Savoir et différence des sexes", dedicado a los estudios de la mujer, en el que se plantea un asunto similiar en el contexto francés.

género" en las universidades y en las casas editoras. En mi opinión, este éxito ha provocado un desplazamiento de la atención desde la agenda feminista hacia un interés más generalizado por la construcción social de las diferencias *entre* los sexos. Esto representa al mismo tiempo una ampliación y un estrechamiento de la agenda política.

Argumentando que los hombres también tienen un género, muchas instituciones comenzaron a pedir que se instituyeran cursos de "estudios de los hombres" como contraparte o, alternativamente, como un componente estructural de los estudios de la mujer. La masculinidad vuelve a hacerse presente bajo la cubierta del "género". Aunque las críticas masculinas de la masculinidad son extremadamente importantes y necesarias, creo que esta competencia institucional entre la ampliación de los "estudios de género" –incluir a los hombres como una presencia y como un tema– y el mantenimiento de la agenda feminista es lamentable. Esta situación ha llevado a las feministas a observar con sospecha la noción de "género" en el nivel de la práctica institucional.

En un nivel más teorético, creo que el supuesto principal en que se basan los "estudios de género" es el de una nueva simetría entre los sexos, lo cual, en la práctica, conduce a renovar el interés en los estudios para los hombres y de los hombres. Ante esta situación, quisiera expresar mi franco desacuerdo respecto de esta ilusión de simetría y reivindicar en cambio la diferencia sexual como un poderoso factor de asimetría. Además, creo que los textos históricos del debate feminista sobre el género no se prestan para defender la simetría sexual. Desde la perspectiva historiográfica de las ideas feministas, yo definiría el género como una noción que ofrece una serie de marcos dentro de los cuales la teoría feminista ha explicado la construcción social y discursiva y la representación de las diferencias entre los sexos. Como tal, el "género" en la teoría feminista, primariamente, cumple la función de desafiar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general.

Dicha tendencia consiste en combinar el punto de vista masculino con el punto de vista general, "humano", y confinar, por lo tanto, lo femenino, a la posición estructural de lo "otro". De ahí que lo masculino entendido como lo humano se tome como la "norma", y lo femenino como lo "otro" se entienda como aquello que establece la "diferencia". El corolario de esta definición es que la carga de la diferencia sexual recaiga sobre las mujeres y las marque con el rótulo del segundo sexo o del "otro" estructural, mientras los hombres quedan marcados por el imperativo de representar lo universal. La división simbólica del trabajo entre los sexos, que el término "género" contribuye a explicar, es el sistema establecido por el falogocentrismo, que es la lógica interna del patriarcado. En otras palabras, este sistema no es necesario, como algo históricamente inevitable, ni es racional como algo conceptualmente necesario. Sencillamente *ha llegado a ser* el poderoso fundamento de un sistema en el cual todos estamos construidos, o bien como hombres, o bien como mujeres, por ciertas condiciones simbólicas, semióticas y materiales.

En semejante sistema, lo masculino y lo femenino están en una posición estructuralmente asimétrica: los hombres, como los referentes empíricos de lo masculino, no tienen un género porque se espera que ellos lleven el falo, es decir, que sostengan la visión de la virilidad abstracta, lo que no es tarea fácil.[10] Simone de Beauvoir observaba hace cincuenta años que el precio que pagan los hombres por representar lo universal es un tipo de pérdida de su corporización; el precio que pagan las mujeres, por su parte, es una pérdida de la subjetividad y el confinamiento al cuerpo. Los primeros están descorporizados y, a través de ese

10. En este sentido uno de los clásicos es Gail Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en R. Rapp (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. Véase asimismo Nancy Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy od Science*, Dordrecht, Holanda/ Boston, Estados Unidos/Londres, Inglaterra, Reidel, 1983.

proceso, ganan el derecho a la trascendencia y la subjetividad; las últimas están sobrecorporizadas y, por lo tanto, condenadas a la inmanencia. Esto tiene por consecuencia dos posiciones muy asimétricas y dos áreas problemáticas opuestas.

Este análisis de S. de Beauvoir recibió una nueva contribución teorética, a través del impacto conjunto de la semiótica, el psicoanálisis estructuralista y ciertos desarrollos autónomos que tuvieron lugar en el movimiento de las mujeres durante la década del ochenta.[11] En este nuevo enfoque, un aspecto central es el paso de la mera crítica del patriarcado a la afirmación de la positividad de las tradiciones culturales y la gama de experiencias de la mujer. En ese sentido, ejerció gran influencia la obra de Adrienne Rich.[12] El resultado de este cambio fue que se le atribuyera mayor relevancia y valor al lenguaje y, consecuentemente, a la representación como el sitio de constitución del sujeto.

Una de las formas más notables de este nuevo desarrollo dentro del movimiento intelectual feminista es la teoría francesa de la "diferencia sexual", conocida también como la corriente de la "*écriture féminine*". Los fundamentos conceptuales de este movimiento fueron tomados de la lingüística, de los estudios literarios, de la semiótica, de la filosofía y de las teorías psicoanalíticas del sujeto. Las teóricas de la diferencia sexual[13] dieron nuevo ímpetu al debate feminista al llamar la atención sobre la relevancia social de las estructuras teoréticas y lingüísticas de las diferencias entre los sexos. Sostuvieron que el campo social

11. Pueden hallarse versiones de este cambio de perspectivas en Claire Duchen, *Feminism in France: From May 1968 to Mitterand*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986; véase también Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Sidney, Allen & Unwin, 1984.

12. Adrienne Rich, *Of Woman Born*, Nueva York, Norton, 1976; *On Lies, Secrets, and Silence*, Nueva York, Norton, 1979; *Blood, Bread, and Poetry*, Londres, the Women's Press, 1985.

13. Véase Luce Irigaray, *Speculum*, París, Minuit, 1974; *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977; *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984. Véase también Hélène Cixous, "Le rire de la Meduse", *L'Arc*, n° 61, 1974; *La jeune née*, París, UGE, 1975; *Entre l'écriture*, París, Des Femmes, 1986; *Le livre de Promethea*, París, Gallimard, 1987.

coexiste con las relaciones de poder y conocimiento: es decir, que es una red de intersección de estructuras materiales y simbólicas.[14] En suma, esta escuela de pensamiento feminista sugiere que un análisis adecuado de la opresión de las mujeres debe tomar en consideración tanto el lenguaje como el materialismo[15] y no limitarse a uno solo de estos campos. Esta corriente critica duramente el concepto de "género" por considerarlo indebidamente concentrado en los factores sociales y materiales, en detrimento de los aspectos semióticos y simbólicos.

El debate mantenido en la década del ochenta entre las teóricas de la diferencia sexual y las de género terminó por establecer una polémica oposición entre dos formas perfectamente comparables de reduccionismo: por un lado, una forma idealista que reduce todo a lo textual y, por el otro, una forma materialista que reduce todo a lo social. Estas posturas condujeron a dos versiones extremas de "esencialismo".[16]

Yo considero que, más allá de la polémica, uno de los aspectos de diferencia real, esto es, conceptual, entre los dos campos estriba en la cuestión de establecer cómo identificar puntos que permitan salir del universalismo implícito en el sistema patriarcal o falogocéntrico y de la forma binaria de pensar que lo caracteriza. Mientras las teóricas de la diferencia sexual defendían el proceso de reelaboración del antiguo sistema, mediante la estrategia de la "representación mimética", las teóricas del género apelaban a la "crítica de la ideología". Como resultado de ello, las

14. Como sostenía Michel Foucualt en su *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1977.

15. Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977.

16. Sobre una discusión del esencialismo, véase Teresa de Lauretis, "The Essence of the Triangle", ob. cit.; Naomi Schor, "This Essentialism That Is Not One", *differences*, 1, n° 2, 1988; Diana Fuss, *Essentially Thinking*, Londres, Routledge, 1990; Rosi Braidotti, "Essentialism", en Elizabeth Wright (comp.), *Feminism and Psychoanalysis: A critical Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992; Elizabeth Gross, *Lacan: a Feminist Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

teóricas de la diferencia sexual hicieron valer el polo "femenino" de la dicotomía sexual a fin de crearle significaciones y representaciones diferentes. Las teóricas del género, por su parte, terminaron por rechazar el esquema de la bipolarización sexual, en favor de una posición desexualizada e independiente del género. Dicho de otro modo, hemos llegado a un intercambio de pretensiones: el argumento, reiteradamente sostenido por las teóricas de la diferencia sexual, de que es necesario redefinir el sujeto femenino feminista se repite ahora en el razonamiento contradictorio de las teóricas del género, según el cual lo femenino es un laberinto de absurdo metafísico y lo mejor es descartarlo de plano en favor de una nueva androginia.

Como es de esperar, estas posiciones implican también concepciones teóricas por completo diferentes de la sexualidad femenina en general y de la homosexualidad femenina en particular.[17]

No obstante, lo que me impresiona como un punto fundamental de consenso entre las dos posiciones es la idea de que la práctica feminista, y dentro de ella los estudios de la mujer, deban desafiar la postura universalista del discurso científico exponiendo su inherente dualismo. El repudio del pensamiento dualista como el modo de ser del patriarcado suministra bases comunes para desbloquear la relación de dos posturas feministas que de otro modo permanecerían en oposición. Las estudiosas feministas de todo el mundo han sostenido que la postura universalista, que combina lo universal con lo masculino para representar lo humano y confina lo femenino a una posición secundaria de "alteridad" devaluada, se apoya en un sistema clásico de oposiciones dualistas, tales como: naturaleza/cultura, activo/pasivo, racional/irracional, masculino/femenino. Las feministas argumentan que este modo dualista de pensar crea diferencias binarias únicamente con el fin de ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder.

17. Basta comparar la visión de la homosexualidad femenina en Hélène Cixous, *Le livre de Promethea*, con la que expone Monique Wittig en *Le corps lesbien* (París, Minuit, 1973) para apreciar la diferencia.

Así, Joan Scott sostiene que la noción de género, al marcar una serie de interrelaciones entre variables de opresión, puede ayudarnos a comprender la intersección de sexo, clase, raza, estilo de vida y edad, entendidos como ejes fundamentales de diferenciación.[18] En un ensayo más reciente,[19] Scott avanza un poco más y aboga por una definición de género que marque la intersección del lenguaje con lo social, de la semiótica con lo material. Citando la noción de "discurso" de Foucault, a la que considera una de las principales contribuciones del pensamiento postestructuralista a la teoría feminista,[20] Scott sugiere que reinterpretemos el "género" como un modo de vincular el texto con la realidad, lo simbólico con lo material y la teoría con la práctica de una manera nueva, vigorosa. En la interpretación de Scott, la teoría feminista entendida de este modo postestructuralista tiene la ventaja de politizar la lucha sobre la significación y la representación.

Lo que surge de las reafirmaciones feministas postestructuralistas de la diferencia es una redefinición radical del texto y de lo textual que los aparta del modo dualista; el texto se aborda ahora como estructura semiótica y como estructura material, esto es, no como unidad aislada, bloqueada en una oposición dualista entre un contexto social y una actividad de interpretación. El texto debe entenderse, antes bien, como un término dentro de un proceso, es decir, una reacción en cadena que comprende una red de relaciones de poder. Por consiguiente, lo que está en juego en la práctica textual, no es tanto la actividad de interpretación como la de decodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico. En otras

18. Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, n° 91, 1986, págs. 1053-1075.

19. Joan Scott, "Deconstructing Equality Versus Difference", *Feminist Studies*, 14, n° 1, 1988, págs. 33-50.

20. Este tema fue el objeto de todo mi libro, *Patterns of Dissonance*, ob. cit.; véanse también Nancy Miller, "Subject to Change", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; y Naomi Schor, "Dreaming Dissymetry", en Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

palabras, estamos ante una nueva teoría materialista del texto y de la práctica textual.

Las teóricas feministas de la década del noventa han sufrido el impacto de teorías tanto del género como de la diferencia, y han logrado ir aún más lejos de un modo productivo. Seguidamente haré una breve enumeración de las diferentes agrupaciones surgidas dentro de esta nueva generación:

1. Las teóricas feministas críticas pertenecientes a la tradición alemana, unidas en su adhesión a la Escuela de Frankfurt: Benhabib,[21] Benjamin[22] y Flax.[23]
2. Las pensadoras formadas en la escuela francesa, introducidas en el ámbito académico norteamericano a través de los departamentos de literatura y, en consecuencia, absorbidas principalmente por las carreras de humanidades y estudios literarios. Sin embargo, vale la pena hacer notar que las obras de la filósofa Irigaray[24] sólo se tradujeron al inglés en 1985. Una de las consecuencias inmediatas de esta exportación cultural es la de que ahora en los Estados Unidos las teorías de la diferencia sexual han llegado a convertirse en sinónimos de literatura.[25] Como resultado de ello, en los Estados Unidos se ha producido en este aspecto un hiato entre las humanidades y la filosofía, por un lado, y las ciencias sociales, por el otro.[26]

21. Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1987.

22. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Pantheon, 1990.

23. Jane Flax, *Thinking Fragments*, Nueva York, Routledge, 1990.

24. Luce Irigaray, *Speculum*, ob. cit.; *Ce sexe qui n'en est pas un*, ob. cit.; *L'Éthique de la différence sexuelle*, ob. cit.

25. Véanse, por ejemplo, Nancy Miller (comp.), *The Poetics of Gender*, Nueva York, Columbia University Press, 1986; Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; Naomi Schor, "Dreaming Dissimmetry", en Gayatri Spivak (comp.), *In Other Worlds*, Nueva York y Londres, Methuen, 1987; Donna Stanton, "Difference on Trial: a Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray y Kristeva", en Nancy Miller (comp.), *The Poetics of Gender*.

26. Esto fue puesto de manifiesto en el número especial del periódico *Hypatia*, n° 3, 1989, sobre la teoría feminista francesa.

3. El grupo italiano; en este caso la figura principal es Irigaray. Si bien esta autora tardó en llegar al mundo angloparlante (donde Cixous penetró inmediatamente tras el auge de Derrida), halló una audiencia fértil y receptiva en Italia. A través de los vínculos tradicionales entre el movimiento de las mujeres y la política de izquierda organizada, las adaptaciones italianas de Irigaray, especialmente de Muraro[27] y Cavarero,[28] produjeron una versión en alto grado politizada de la diferencia sexual, entendida como una alianza social y simbólica de las mujeres.
4. El radicalismo lesbiano de Wittig[29] y sus seguidoras de tendencia homosexual.
5. Las pensadoras étnicas y coloniales:[30] aunque en el feminismo norteamericano, la cuestión racial estuvo presente desde el comienzo, el tema de la etnia y la raza tuvo que esperar mucho tiempo para ser reconocido como una variable central en la definición de la subjetividad feminista. El énfasis puesto en la mujer blanca de la teoría feminista fue el punto central que anulaba todas las demás diferencias, incluso la brecha hasta entonces polémica entre las teorías del "género" y de la "diferencia sexual". La obra pionera de Audre Lorde,[31] de escritoras negras tales como Alice Walker y Toni Morrison y de muchas otras teóricas negras[32] inició el camino de una serie de críticas metodológicas más sistemáticas del carácter "blanco" y el etnocentrismo de las teorías feministas del género y

27. Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991. Véase asimismo el volumen colectivo *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

28. Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

29. Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Minuit, 1973; *The Straight Mind and Other Essays*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991.

30. Un importante texto señero en esta tradición es G. T. Hull, P. Bell Scott y B. Smith (comps.), *But Some of Us Are Brave*, Nueva York, Feminist Press, 1982.

31. Audre Lorde, *Sister Outside*, Trumansberg, Nueva York, Crossing, 1984.

32. Véanse, por ejemplo, C. Moraga y G. Anzaldua, *This Bridge Called My Back*, Watertown, Persephone, 1981; y *Loving in the War Years*, Boston, South End, 1983.

de la diferencia sexual, tales como las de Gayatri Spivak,[33] Chandra Mohanty,[34] Barbara Smith,[35] Trinh Minh-ha[36] y bell hooks.[37] Esta enorme producción de autoras de color afectó radicalmente el pensamiento de teóricas feministas tales como Teresa de Lauretis, pero también Donna Haraway[38] y, más recientemente, Sandra Harding.[39]

En el contexto europeo, la cuestión del feminismo, la raza y la etnia ha sido más difícil de articular, en parte porque las diferencias nacionales en los caracteres y estilos de las culturas políticas feministas fueron siempre tan grandes que nunca surgió una línea o punto de vista feminista dominante. Durante la década del ochenta, una creciente conciencia de la especificidad cultural de ciertas nociones feministas –como la del género– hizo que muchas europeas del sur plantearan la cuestión de la hegemonía cultural y política del feminismo de estilo inglés y se opusieran a él. Uno de los efectos que tuvo esta reacción fue instalar en la agenda la cuestión de la etnia y la raza y reexaminar

33. Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, Nueva York, Routledge, 1990.

34. Chandra Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright*, n° 1, 1987; "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, n° 3, 1988; "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 1-47.

35. Barbara Smith, "Towards a Black Feminist Criticism", en Elaine Showalter (comp.), *The New Feminist Criticism*, Nueva York, Pantheon, 1985; *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.

36. Trinh Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

37. bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981; *Feminist theory: from margin to center*, Boston, South End Press, 1984; *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Toronto, Between the lines, 1990.

38. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990.

39. Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.

el papel que cumple en la elaboración de la práctica feminista. De acuerdo con esta postura, Spelman[40] recrimina a De Beauvoir su ceguera con respecto a la raza y su falta de sensibilidad ante la cuestión de la etnia.

Más recientemente y como una reacción a la naturaleza multicultural de las sociedades europeas contemporáneas y también a la creciente difusión del racismo, el antisemitismo, la xenofobia y el neocolonialismo en la Comunidad Europea, se ha agudizado el énfasis puesto en las cuestiones raciales. De ahí que en la red de intercambio intereuropeo de estudios de la mujer que se extiende dentro del esquema Erasmus[41] –del que mi departamento participa activamente junto con varios socios europeos–, estamos trabajando con el objetivo de desarrollar un currículo conjunto en estudios de la mujer, en una perspectiva europea, multicultural. Si bien nos hemos inspirado en la agenda norteamericana en cuanto a la cuestión de la raza, estamos determinadas a dar prioridad a los aspectos europeos de este complejo asunto, especialmente a la persistencia del antisemitismo, la persecución de los gitanos y otras comunidades nómades, las diversas formas de neocolonialismo económico y ciertos fenómenos tales como la migración intraeuropea, especialmente la proveniente de las regiones del sur y del este.

En consecuencia, las nuevas teóricas que aparecieron en la década del noventa trabajan atendiendo a una multiplicidad de variables que participan de la definición de la subjetividad femenina: la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y los estilos de vida constituyen ejes esenciales de la identidad. Estas pensadoras proponen, pues, ciertas innovaciones en las ideas feministas establecidas, en la medida en que se inclinan a

40. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1989.

41. Esta red se llama NO?SE (Network of Interdisciplinary Studies on Women in Europe) e incluye a las universidades de York (Reino Unido); Antwerp (Bélgica); París VII (Francia); Madrid (España); Bologna (Italia); Bielefeld (Alemania); Dublín (Irlanda); Odense (Dinamarca) y Utrecht (Holanda). Fue armada y coordinada por mi departamento en Utrecht, 1987.

redefinir la subjetividad femenina como una red de formaciones de poder simultáneas. En apariencia, está surgiendo una nueva tendencia que pone énfasis en la naturaleza situada, específica, corporizada del sujeto feminista, y, al mismo tiempo, niega el esencialismo biológico o psíquico. Éste es un nuevo tipo de materialismo corporizado femenino.

Para esta nueva forma de materialismo feminista, que implica redefinir el texto como coextensivo a las relaciones de conocimiento y poder, un aspecto central es el proceso de constitución de la subjetividad como parte de esta red de poder y conocimiento. Esta concepción puede resumirse de la manera siguiente: ¿Y si el modo patriarcal de representación, que podríamos llamar el "sistema de género", produjera las categorías mismas que pretende desconstruir? Al considerar el género como un proceso, de Lauretis pone el acento en una cuestión sobre la que ya Foucault había llamado la atención: a saber, que el proceso de poder y conocimiento también produce al sujeto como un término de ese proceso particular.

En otras palabras, lo que está en el corazón mismo de esta redefinición del género como la técnica del sí mismo es la noción de la política de la subjetividad, en el sentido doble de la constitución de identidades y de la adquisición de subjetividad entendidas como formas que autorizan o dan derecho a ejercer ciertas prácticas. Por lo tanto, la adquisición de la subjetividad es un proceso de prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), cuyo objetivo es tanto positivo –porque el proceso da lugar a prácticas de empoderamiento– como regulador –porque las formas de empoderamiento son el sitio de limitaciones y disciplinamiento–.

Aquí la noción clave es la del género como ficción reguladora, esto es, como una actividad normativa que construye ciertas categorías tales como el sujeto, el objeto, lo masculino, lo femenino, lo heterosexual y lo lesbiano, como parte de su proceso mismo. Esta idea del "género" como ficción reguladora debe entenderse en el marco de la crítica de la significación etnocéntrica y unívoca del término *género*.

Para resumir este cambio de perspectiva producido en la teoría feminista, quisiera destacar un aspecto que ya he señalado antes; me refiero a que en la práctica feminista contemporánea, la paradoja de la "mujer" ha llegado a ser esencial. El feminismo se basa en la noción misma de identidad femenina, a la que está históricamente destinado a criticar. El pensamiento feminista se apoya en un concepto que pide ser desconstruido y desesencializado en todos sus aspectos. Más específicamente, creo que durante los últimos diez años, la cuestión central de la teoría feminista ha llegado a ser la siguiente: cómo redefinir la subjetividad femenina después de la caída del dualismo de género y privilegiar concepciones del sujeto entendido como proceso, como complejidad, como interrelación, como simultaneidades poscoloniales de opresión y como técnica multiestratificada del sujeto. En suma, lo que está en juego aquí es el destino social y simbólico de las polarizaciones sexuales.

Yo considero que la cuestión central es la de la identidad como sitio de diferencias; los análisis feministas del sistema de género muestran que el sujeto ocupa una variedad de posiciones posibles en diferentes momentos, a través de una multiplicidad de variables tales como el sexo, la raza, la clase, la edad, los estilos de vida, etc. Hoy el desafío que afronta la teoría feminista es cómo inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar sobre el cambio y las construcciones cambiantes del sujeto. No se trata de la inmovilidad de verdades formuladas ni de contraidentidades prontamente disponibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y del otro. Sandra Harding lo define como el proceso de "reinventarse a uno mismo como otro".[42]

En resumen, lo que emerge de estos nuevos desarrollos que han tenido lugar en la teoría feminista es la necesidad de recodificar o redenominar al sujeto feminista femenino, ya no como otro sujeto soberano, jerárquico y excluyente, sino más bien como una entidad múltiple, interconectada y de final

42. Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, ob. cit.

abierto. Hoy, para pensar constructivamente en el cambio y en las condiciones cambiantes del pensamiento feminista, es necesario poner énfasis en una visión del sujeto pensante, cognoscente, no como "uno" sino más bien como una entidad que se divide una y otra vez en un arco iris de posibilidades aún no codificadas y cada vez más hermosas.

Seguidamente me explayaré sobre mi propia visión de las estructuras de esta nueva y compleja subjetividad feminista, que considero el centro del proyecto del nomadismo feminista.

EL PENSAMIENTO FEMINISTA NÓMADE: UN ESQUEMA OPERANTE

El punto de partida de mi esquema del nomadismo feminista consiste en sostener que la teoría feminista no es sólo un movimiento de oposición crítica contra el falso universalismo del sujeto, sino también la afirmación positiva del deseo de las mujeres de manifestar y dar validez a formas diferentes de subjetividad. Este proyecto implica tanto criticar las definiciones y representaciones existentes de las mujeres como crear nuevas imágenes de la subjetividad femenina. El punto de partida de este proyecto (crítico y creativo) es la necesidad de situar a las mujeres de la vida real en posiciones de subjetividad discursiva. Aquí los términos claves son la corporización y las raíces corporales de la subjetividad y el deseo de reconectar la teoría con la práctica.

Para mayor claridad, dividiré el proyecto del nomadismo feminista en tres fases, y las vincularé con la diferencia sexual. Quiero destacar el hecho de que estos tres niveles diferentes no son fases ordenadas dialécticamente, sino más bien etapas que pueden coexistir cronológicamente aunque cada una continúe estando disponible como una opción para la práctica política y teorética. De modo que la distinción que he de establecer entre "diferencia entre hombres y mujeres", "diferencias entre mujeres" y "diferencias dentro de cada mujer" no debe entenderse como una distinción de categorías, sino como un ejercicio destinado a

nombrar diferentes facetas de un único y complejo fenómeno.

Este diagrama tampoco es un modelo paradigmático: es un mapa, una cartografía que ilustra los diferentes estratos de complejidad incluidos en una epistemología nómade en la perspectiva de la diferencia sexual. Estos niveles pueden considerarse en el plano espacial, así como en el plano temporal; explican las diferentes estructuras de la subjetividad, pero también los diferentes momentos del proceso de devenir sujeto. En consecuencia, la idea es que estos niveles no se aborden en forma de secuencia ni dialécticamente. Siguiendo el enfoque nómade que he estado defendiendo en este libro, la cartografía puede abordarse en *cualquier nivel* y en *cualquier momento.* Quiero hacer hincapié en el hecho de que estos estratos se dan simultáneamente y que, en la vida cotidiana, coexisten y no es fácil distinguirlos. Incluso yo sostendría que precisamente la capacidad de pasar de un nivel al otro, en un fluir de experiencias, de secuencias de tiempo y estratos de significación, es la clave de ese modo nómade por el que abogo, no sólo desde el punto de vista intelectual sino también como un arte de la existencia.

En este nivel de análisis, la cuestión central que está en juego es la crítica del universalismo identificado con lo masculino, y de la masculinidad que se proyecta como seudouniversal. Esto acompaña además la crítica de las ideas de alteridad como sinónimo de desvalorización. En un marco conceptual muy hegeliano, Simone de Beauvoir formuló hace cincuenta años un análisis pionero del universalismo del sujeto. Oponiéndose a ese esquema, ella afirmaba como opción teorética y política para las mujeres la lucha por alcanzar trascendencia y, por lo tanto, adquirir el mismo derecho a la subjetividad que los hombres. Como lo señala Judith Butler en su lúcido análisis[43] de este momento hegeliano de la teoría feminista, De Beauvoir ve la diferencia encarnada por la mujer como algo que todavía está

43. Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1987; *Gender Trouble*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990. Véase especialmente el capítulo 1.

Cuadro 1

Diferencia sexual nivel 1: diferencia entre hombres y mujeres		
La subjetividad como	versus	*la mujer como*
• falogocéntrica		• la falta –el exceso–, el "otro diferente" del sujeto
• noción universal del sujeto		• diferencia desvalorizada
• coincidente con la conciencia		• no consciente
• autorreguladora		• no controlada
• acción racional		• irracional
• con derecho a la racionalidad		• más allá de la racionalidad
• capaz de trascendencia		• confinada a la inmanencia
• negadora de los orígenes corporales		• identificada con el cuerpo o afirmadora del cuerpo como objeto-corporalidad explotada y reducida a silencio

irrepresentado. Consecuentemente, De Beauvoir llega a la conclusión de que esta entidad desvalorizada y mal representada puede y debe llevarse a la representación y que ésa es la principal tarea que tiene a su cargo el movimiento de las mujeres.

No obstante, desde una perspectiva postestructuralista, las teóricas contemporáneas de la diferencia, tales como Luce Irigaray, van más allá de la dialéctica. Irigaray evalúa la "alteridad" de la mujer, no meramente como aquello que aún no está representado, sino antes bien como aquello que continúa siendo *irrepresentable* dentro de este esquema de representación. La mujer como el otro continúa estando por encima o fuera del marco falogocéntrico que combina lo masculino con la posición (falsamente) universalista. La relación entre el sujeto y el otro no es pues reversible; por el contrario, los dos polos de la oposición existen en una relación asimétrica. Con el título de "la doble sintaxis", Irigaray defiende esta diferencia irreductible e irrever-

sible y propone que sea la base de una nueva fase de la política feminista. En otras palabras, Luce Irigaray hace hincapié en la necesidad de reconocer, como una realidad fáctica e histórica, que no existe simetría entre los sexos y que esta asimetría ha sido organizada jerárquicamente por el régimen falogocéntrico. Al reconocer que esa diferencia fue convertida en una marca de carácter peyorativo, el proyecto feminista intenta redefinirla en términos de positividad.

El punto de partida del proyecto de la diferencia sexual –nivel 1– continúa siendo la voluntad política de afirmar la especificidad de la experiencia vivida, corporalmente femenina, el rechazo de la diferencia sexual descorporizada en un sujeto supuestamente "posmoderno" y "antiesencialista" y la voluntad de reconectar todo el debate sobre la diferencia con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres.

En el plano político, el proyecto equivale a repudiar la emancipación por considerar que ésta conduce a la homologación, es decir, a la asimilación de las mujeres en los modos de pensamiento y la práctica masculinos y, consecuentemente, en su conjunto de valores. Recientes fenómenos socioeconómicos que afectaron la condición de las mujeres en Occidente, en las sociedades postindustriales, han mostrado en realidad –además de la persistencia de formas clásicas de discriminación que conducen a la feminización de la pobreza– que la emancipación femenina puede transformarse fácilmente en un camino de una sola mano hacia un mundo masculino. Esta advertencia ha sido difundida enérgicamente por feministas tan diferentes entre sí como Luce Irigaray,[44] Antoinette Fouque[45] y Marguerite Duras,[46] quienes alertan a las mujeres sobre el peligro que implica invertir todo su tiempo y toda su energía en corregir los errores y

44. Luce Irigaray, "Equal to whom?", ob. cit., págs. 59-76.

45. Antoinette Fouque, "Women in Movements: Yesterday, Today, and Tomorrow", *differences*, 13, n° 3, 1991, págs. 1-25.

46. Marguerite Duras, una entrevista en *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing and Politics in Post-68 France*, ob. cit., pág. 74.

equivocaciones de la cultura masculina. Una inversión mejor y más provechosa desde el punto de vista político consiste en tratar de elaborar formas alternativas de la subjetividad femenina, en un proceso que también ha sido descrito como la afirmación del carácter positivo de la diferencia sexual.

Este cambio de perspectiva resultó ser un momento para nada fácil en la práctica feminista. En realidad, produjo una ola de polémicas y, a menudo, conflictos entre mujeres, que se agudizaron a causa de las diferencias de generación.[47] El aspecto más perdurable de la polémica fue el de la oposición entre, por un lado, el antiemancipacionismo de las teóricas de la diferencia sexual y, por el otro, las acusaciones de "esencialismo" levantadas contra éstas por las pensadoras defensoras de la igualdad. Abordaré el tema de este debate sobre la igualdad *versus* la diferencia en el capítulo 6 ("Teorías de género o 'El lenguaje es un virus'").

Lejos de separar la lucha por la igualdad de la afirmación de la diferencia, yo considero ambas posiciones como partes complementarias de una evolución histórica continua. El movimiento de las mujeres es el espacio en el que la diferencia sexual se hace operativa, en virtud de la estrategia de lucha por la igualdad de los sexos en un orden cultural y económico dominado por el vínculo homosocial masculino. Lo que en realidad está en juego es la definición de la mujer como diferente del "no-varón".

Una de las cuestiones esenciales de este proyecto es cómo puede uno defender simultáneamente la pérdida del paradigma clásico de la subjetividad y la especificidad de un sujeto femenino alternativo. Dado que la reafirmación de la diferencia sexual por parte de las feministas se remonta al momento histórico de la modernidad misma –esto es, el momento de la pérdida del paradigma racionalista y naturalista–, las feministas tienen a su cargo la doble tarea de destacar la necesidad de establecer una

47. Dorothy Kaufmann, "Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation", en *Yale French Studies*, n° 72, 1986. Véase también, Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (comps.), *Conflicts in Feminism*, ob. cit.

nueva visión de la subjetividad en general y una visión específicamente sexual de la subjetividad femenina en particular.

Es necesario oponerse al análisis del primer nivel de la diferencia sexual, no sólo a causa de los cambiantes contextos políticos e intelectuales, sino además a causa de las evoluciones internas que se dan dentro del movimiento feminista mismo. Por un lado, la ética existencialista de la solidaridad fue puesta en tela de juicio por las afirmaciones psicoanalíticas y postestructuralistas sobre la coexistencia del conocimiento y el poder, afirmaciones que cambiaron la comprensión de fenómenos tales como la opresión y la liberación.[48] Por otra parte, la nueva generación de

Cuadro 2

Diferencia sexual nivel 2: diferencias entre las mujeres		
La mujer como "el otro"	versus	*las mujeres de la vida real*
–como institución y representación	hiato crítico entre las mujeres-subjetividad feminista	• experiencia • corporización • saberes situados • saberes basados en las mujeres
(véase nivel 1)	• positividad de la diferencia como proyecto político • genealogías feministas femeninas o contramemoria • política de localización y resistencia • asimetría entre los sexos	• *empowerment* • multiplicidad de diferencias (raza, edad, clase, etc.) o diversidad

48.Emblemática de este cambio de perspectiva es la polémica que enfrentó a Foucault con Sartre sobre la cuestión del rol de los intelectuales y a De Beauvoir con Cixous e Irigaray sobre la "liberación" de las mujeres. Puede hallarse un resumen de estos debates en mi *Patterns of Dissonance*.

feministas se sintió cada vez más frustrada por las generalizaciones terminantes de S. de Beauvoir acerca de las "mujeres" y el "segundo sexo". El énfasis político y teorético puesto desde la década del setenta en la asimetría entre los sexos se desplazó a la indagación de la diferencia sexual encarnada y experimentada por las mujeres.

Aquí la cuestión central es cómo crear, legitimar y representar una multiplicidad de formas alternativas de la subjetividad femenina sin caer en el relativismo. En primer lugar hay que reconocer que la mujer es un término paraguas general que "pone en la misma bolsa" a diferentes tipos de mujeres, de diferentes niveles de experiencia y de diferentes identidades.

La noción de *mujer* alude al sujeto sexuado femenino que está constituido, como sostiene convincentemente el psicoanálisis, mediante un proceso de identificación con posiciones culturalmente disponibles organizadas en la dicotomía de los géneros. Como el "segundo sexo" de la dicotomía de géneros patriarcal, la *mujer* está inscrita en lo que Kristeva llama el tiempo lineal, más largo, de la historia.[49] No obstante, como punto de partida para alcanzar la conciencia feminista, la identidad femenina corresponde además y simultáneamente a una temporalidad diferente: un sentido más profundo y más discontinuo del tiempo que es el tiempo de la transformación, de la resistencia, de las genealogías políticas y del devenir. De ahí que, por un lado, tengamos un tiempo teleológico y, por el otro, el tiempo de tomar conciencia: la historia y el inconsciente.

Llamo feminismo al movimiento que lucha por cambiar los valores atribuidos a las mujeres y las representaciones de éstas sostenidos en el tiempo histórico, más largo, de la historia patriarcal (*la mujer*), así como en el tiempo más profundo de la propia identidad. En otras palabras, el proyecto feminista abarca tanto el nivel de la subjetividad, en el sentido de la acción histórica y del derecho político y social, como el nivel de la

49. Julia Kristeva, "Women's Time", en N. O. Keohane (comp.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

identidad que está vinculado con la conciencia, el deseo y la política de lo personal; incluye tanto el nivel consciente como el inconsciente.

El sujeto feminista es histórico porque participa del patriarcado mediante la negación; pero también está vinculado con la identidad femenina, con lo personal. Dicho de otro modo, la "mujer" debe situarse en una posición estructuralmente diferente de la feminista porque, estando estructurada como el referente de la alteridad, constituye el polo opuesto especular de lo masculino, como referente de la subjetividad. El segundo sexo es una oposición dicotómica del varón como representante de lo universal. En consecuencia, el feminismo necesita establecer una distinción epistemológica y una distinción política entre los conceptos de *mujer* y de *feminista*. Lo feminista consiste tanto en impulsar la inserción de las mujeres en la historia patriarcal (el momento emancipatorio o la diferencia sexual, nivel 1) como en cuestionar la identidad personal sobre la base de las relaciones de poder, lo cual constituye el feminismo de la diferencia (la diferencia sexual, nivel 2).

Repetiré esta idea abordando la cuestión desde un ángulo distinto: tomar una distancia crítica de la institución y representación de la *mujer* es el punto de partida para alcanzar una conciencia feminista; el movimiento de las mujeres se apoya en el consenso de que todas las mujeres comparten la condición de "segundo sexo". Esto puede entenderse como una condición suficiente para elaborar una posición de sujeto feminista; el reconocimiento de un vínculo de comunidad entre las mujeres es el punto de partida para alcanzar la conciencia feminista por cuanto sella un pacto entre las mujeres. Este momento es la piedra fundamental que permite articular la posición feminista o su punto de vista.

Pero este reconocimiento de una condición común de hermandad en la opresión no puede constituir el objetivo final; las mujeres pueden tener situaciones y experiencias comunes, pero no son, de ningún modo, *todas iguales*. En este sentido, la idea

de la política de localización es muy importante. Esta idea, desarrollada en una teoría de reconocimiento de las múltiples diferencias que existen entre las mujeres, hace hincapié en la importancia de rechazar las afirmaciones globales sobre todas las mujeres y de estar, en cambio, lo más atentas que podamos al lugar desde donde habla cada una. La idea clave sería: prestar atención a lo *situado* en oposición a la naturaleza universalista de las enunciaciones. En sus aplicaciones políticas, la política de localización determina el enfoque del tiempo y de la historia que adopte cada una; el sentido de localización, para mí, tiene que ver con la contramemoria o con el desarrollo de genealogías alternativas. Este concepto implica que tener la memoria histórica de la opresión o la exclusión como mujeres, en lugar de ser el referente empírico para un grupo dominante, como el de los hombres, determina una diferencia.

Por lo tanto, tenemos necesidad de reformular la cuestión sobre la relación entre los conceptos de *mujer* y *feminista*. Como sostenía Teresa de Lauretis, todas las mujeres estamos implicadas en la confrontación con cierta imagen de la *mujer* que es el modelo culturalmente dominante de la identidad femenina. Por consiguiente, elaborar una subjetividad política "feminista" requiere como condición previa reconocer que hay una distancia entre la *mujer* y las mujeres de la vida real. Teresa de Lauretis definió este momento como el reconocimiento de una "diferencia esencial" entre la mujer como representación (la *mujer* como *imago* cultural) y la mujer como experiencia (las mujeres reales como agentes de cambio).

Lo cual equivale a decir que, con ayuda de la semiótica y de la teoría psicoanalítica, se establece una distinción fundamental entre "*la mujer*", como el significante que está codificado en una larga historia de oposiciones binarias, y el significante "feminista", como noción que surge partiendo del reconocimiento de la naturaleza construida de *la mujer*. Reconocer el hiato entre *la mujer* y las mujeres es esencial, como lo es determinarse a hallar representaciones adecuadas de ese hiato, tanto en el plano político como en el simbólico.

Sin embargo, antes de que sea siquiera posible desarrollar de este modo la filosofía de la diferencia sexual, es necesario postular la distinción entre *la mujer* y las mujeres como el gesto fundacional que permita la existencia del pensamiento feminista. Este paso inicial es la afirmación de una diferencia esencial e irreconciliable, lo que yo llamo la diferencia sexual de nivel 2 o las diferencias entre las mujeres.

Por ello, quiero retomar las observaciones que hice al principio sobre el feminismo y la modernidad: la teoría feminista como filosofía de la diferencia sexual identifica como una esencia histórica la noción de *la mujer*, en el período exacto de la historia en que esta noción comienza a ser desconstruida y puesta en tela de juicio. Esta crisis de la modernidad permite que las feministas presenten la esencia de la feminidad como una construcción histórica que es necesario reelaborar. Por lo tanto, la mujer deja de ser el modelo culturalmente dominante y prescriptivo para la subjetividad femenina y se transforma, en cambio, en un topos identificable para el análisis: como una construcción (De Lauretis); una mascarada (Butler); una esencia positiva (Irigaray) o como una trampa ideológica (Wittig), para mencionar sólo unos pocos.

Me parece que una posición feminista nómade puede permitir que coexistan estas representaciones y modos diferentes de comprender la subjetividad femenina, y ofrece material para la discusión. Si no surge una posición de flexibilidad nómade, estas diferentes definiciones y comprensiones han de tener un efecto divisorio en la práctica feminista.

Otro problema que se presenta aquí es el de la importancia de hallar formas adecuadas de representación para estas nuevas figuraciones del sujeto femenino. Como ya sostuve en otra parte, en este momento las figuraciones alternativas son esenciales y se necesita una gran creatividad para superar los esquemas conceptuales establecidos. Para lograrlo, debemos contar no sólo con un enfoque transdisciplinario, sino también con intercambios más efectivos entre teóricas y artistas, entre académicas y mentes creativas. Luego volveré sobre esta cuestión.

Cuadro 3

Diferencia sexual nivel 3: diferencias dentro de cada mujer Cada mujer de la vida real (es decir, no *la mujer*) o el sujeto mujer feminista es:
• una multiplicidad en sí misma: escindida, fracturada • una red de niveles de experiencia (como se perfila en los niveles 1 y 2) • una memoria viva y una genealogía corporizada • no sólo un sujeto consciente, sino también el sujeto de su inconciencia: identidad como identificaciones • está en una relación imaginaria con variables como la clase, la raza, la edad, las elecciones sexuales

Este tercer nivel de análisis destaca la complejidad de la estructura corporizada del sujeto. El cuerpo se refiere a un estrato de materialidad corporal, a un sustrato de materia viva dotada de memoria. Siguiendo a Deleuze, entiendo esto como un fluir puro de energía, capaz de múltiples variaciones. El sí mismo, entendido como una entidad dotada de identidad, está anclado en esta materia viva, cuya materialidad está codificada y representada en el lenguaje. La visión que propongo aquí, posterior a la visión psicoanalítica del sujeto corpóreo, implica que el cuerpo no puede captarse o representarse plenamente: excede la representación. Una diferencia dentro de cada entidad es un modo de expresar esa condición. Para mí, la identidad es un juego de aspectos múltiples, fracturados, del sí mismo; es "relacional", por cuanto requiere un vínculo con el "otro"; es retrospectiva, por cuanto se fija en virtud de la memoria y los recuerdos, en un proceso genealógico. Por último, la identidad está hecha de sucesivas identificaciones, es decir, de imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional.

Esta no coincidencia fundamental entre la identidad y la conciencia implica, además, que uno mantiene una relación imaginaria con su propia historia, su propia genealogía y sus condiciones materiales.

Hago hincapié en esto porque en la teoría feminista, con excesiva frecuencia, se confunde alegremente el nivel de identidad con cuestiones de subjetividad política. En mi esquema de pensamiento, la identidad mantiene un vínculo privilegiado con los procesos inconscientes, mientras que la subjetividad política es una posición consciente y deliberada. El deseo inconsciente y la elección voluntaria no siempre coinciden.

Prestar atención al nivel de identidad como complejidad y multiplicidad alentaría además a las feministas a afrontar sus propias contradicciones y discontinuidades internas y, si es posible, a hacerlo con humor y ligereza. Como sugiero en la introducción de este libro, considero importante ceder un espacio a los momentos contradictorios, a las confusiones e incertidumbres, y no entenderlos como derrotas o caídas en una conducta "políticamente incorrecta". En este sentido, nada puede ser más antitético para el nomadismo que propongo que el moralismo feminista.

La cuestión central que está en juego aquí es cómo evitar repetir las exclusiones en el proceso de legitimar un sujeto feminista alternativo. ¿Cómo evitar la recodificación hegemónica del sujeto femenino? ¿Cómo mantener una perspectiva abierta de la subjetividad, afirmando al mismo tiempo la presencia teorética y política de otra visión de la subjetividad?

De acuerdo con esta visión de un sujeto que está históricamente anclado y también es escindido o múltiple, el poder de síntesis del "yo" es una necesidad gramatical, una ficción teorética que mantiene unidos todos los estratos diferentes, los fragmentos integrados del horizonte siempre huidizo de la propia identidad. La idea de "diferencias dentro" de cada sujeto es tributaria de la teoría y la práctica psicoanalítica, en la medida en que aborda al sujeto como el punto de intersección de diferentes registros del habla, que invocan los diversos estratos de la experiencia vivida.

Para instalar este punto de vista en el debate sobre la política de la subjetividad que se desarrolla en el seno de la práctica feminista de la diferencia sexual, yo me haría la siguiente pregunta: ¿cuál es la técnica del sí mismo que está presente en la expresión de la diferencia sexual?

En este esquema de pensamiento, siguiendo con la distinción de niveles que propongo, también es plausible presentar una subjetividad feminista como un objeto de deseo para las mujeres. Una feminista mujer puede entenderse, pues, como alguien que anhela el feminismo, tiende a él o se siente impulsada a él. Yo llamaría a esto una lectura "intensiva" de la posición feminista, que entonces llega a interpretarse no meramente en términos de compromiso deliberado con una serie de valores o creencias políticas, sino también en términos de pasiones o deseos que sostienen y motivan dicho compromiso.[50] Esta "topología" de la pasión es un enfoque inspirado en Nietzsche a través de Deleuze, que nos permite ver las elecciones volitivas, no como posiciones transparentes, evidentes por sí mismas, sino más bien como posiciones multiestratificadas. Una dosis saludable de una hermenéutica de sospecha respecto de las propias creencias no es ninguna forma de cinismo ni nihilismo; por el contrario, es un modo de devolverles su plenitud, su corporeidad y, consecuentemente, su parcialidad, a las creencias políticas.

Como observa Maaike Meijer,[51] rara vez se aplica un enfoque "intensivo", psicoanalítico, al análisis de la política. Si alguna vez ocurre, como en el caso del nazismo, el análisis normalmente apunta a explicar las oscuras y terroríficas fuerzas motivadoras. Es como si la referencia a una topología de las pasiones políticas sólo pudiera tener connotaciones negativas. En respuesta a esto, yo me remitiría a la idea de Deleuze de la positividad de las pasiones –una noción que Deleuze indaga junto con Nietzsche y Spinoza– a fin

50. En este punto agradezco la discusión sobre el feminismo y el psicoanálisis que se desarrolló en el seminario para graduados del programa Women's Studies, entre marzo y abril de 1993 en Utrecht, especialmente las observaciones hechas por Maaike Meijer y Juliana de Novellis.

51. Ídem.

de explicar un "deseo del feminismo" como una pasión jubilosa, afirmativa. Lo que el feminismo libera en las mujeres es también su deseo de libertad, de levedad, de justicia y de autorrealización. Estos valores no son solamente creencias políticas racionales, también constituyen objetos de intenso deseo. Este espíritu alborozado era absolutamente manifiesto en los primeros días del movimiento de las mujeres, cuando estaba claro que la alegría y la risa eran emociones y declaraciones profundamente políticas. En estos lóbregos días de posmodernismo poco sobrevive de aquellos aires jubilosos y, sin embargo, haríamos bien en recordar la fuerza subversiva de la risa dionisíaca. Deseo que el feminismo pueda despojarse de su estilo entristecido y dogmático para redescubrir el carácter festivo de un movimiento que procura cambiar la vida.[52]

Como observa Italo Calvino,[53] las palabras clave para ayudarnos a salir de la crisis posmoderna son: levedad, agilidad y multiplicidad. El tercer nivel de la diferencia sexual nos alerta sobre la importancia que tiene acompañar con un toque de levedad la complejidad de las estructuras políticas y epistemológicas del proyecto feminista.

EN PRO DEL NOMADISMO

Si uno traslada estos tres niveles de la diferencia sexual a una secuencia temporal, siguiendo el esquema de Kristeva al que ya me he referido antes, se puede sostener que los niveles 1 y 2 corresponden a un tiempo lineal, más largo, de la historia. El nivel 3 tiene que ver con el tiempo interno, discontinuo, de la genealogía. No obstante, el problema consiste en estudiar con atención las interconexiones que se establecen entre tales

52. Éste fue un *slogan* famoso en las revueltas parisienses durante mayo del '68.

53. Italo Calvino, *Lezioni americane: Sei proposte per il prossimo millennio*, Milán, Garzanti, 1988.

niveles, es decir: ¿cómo explicar un proceso de *devenir* fortaleciendo al mismo tiempo la capacidad de acción histórica de las mujeres?

Para resumir esta idea, yo diría que hablar "como una mujer feminista" es hacer referencia, no a un marco dogmático, sino más bien a un grupo de cuestiones interrelacionadas que operan en diferentes estratos, registros y niveles del sí mismo.

En mi interpretación, el proyecto de la diferencia sexual se expresa del modo siguiente: es histórica y políticamente urgente, en el *aquí y ahora* del mundo común de las mujeres, destacar e impulsar la diferencia sexual. Esta urgencia también se debe al contexto histórico en el que se está dando la afirmación de la posición de la diferencia, especialmente en Europa.

Entiendo el feminismo como la estrategia de reelaborar la noción histórica de "*la mujer*", en un momento de la historia en el que ese concepto ha perdido su unidad sustancial. Por consiguiente, como práctica política y teorética, el feminismo puede caracterizarse como un movimiento que revela y consume los diferentes estratos de representación de "*la mujer*". El mito de "*la mujer*" entendida como el otro es ahora un terreno baldío donde diferentes mujeres pueden jugar con su devenir subjetivo. Para el sujeto feminista la cuestión es saber cómo influir en el concepto de "*la mujer*" en este contexto histórico, de modo tal de crear nuevas condiciones para el devenir sujeto de las mujeres de hoy.

Al abordar el devenir sujetos de las mujeres, el punto de partida es la política de localización, que implica la crítica de las identidades y las formaciones de poder dominantes y un sentido de responsabilidad por las condiciones históricas que compartimos. Esta actitud requiere no sólo reconocer las diferencias entre las mujeres, sino también practicar la decodificación: expresar y compartir en el lenguaje las condiciones de posibilidad de las elecciones políticas y teoréticas que cada uno hace. La responsabilidad y el posicionamiento van juntos. Al enfatizar la importancia de justificar los propios intereses –especialmente ante las demás mujeres–, también he insistido a lo largo de este libro sobre la necesidad de tomar en consideración el nivel del deseo inconsciente y,

en consecuencia, el de la relación imaginaria con las condiciones materiales mismas que estructuran nuestra existencia. Como dice Caren Kaplan: "Semejante responsabilidad puede comenzar a desplazar la base de la práctica feminista desde el relativismo magisterial [...] a las complejas prácticas interpretativas que reconocen los roles históricos de la mediación, la traición y la alianza en las relaciones entre mujeres situadas en diversas localizaciones."[54]

Mi respuesta a la pregunta ¿de dónde procede el cambio?, que me hacía yo anteriormente, es que lo nuevo se crea revisitando y consumiendo lo antiguo. Como en el caso del alimento totémico de Freud, uno debe asimilar el orden muerto antes de poder pasar al nuevo orden. Esta búsqueda de puntos de salida requiere la representación mimética y el consumo de lo viejo: esto, a su vez, influye en el modo en que yo veo los puntos que permiten salir de las premisas falogocéntricas. La elección tradicional dentro del feminismo parece ser, por un lado, superar el dualismo de género hacia una neutralización de las diferencias y, por el otro, impulsar la diferencia hasta su extremo, sobresexualizándola de manera estratégica. En mi propia versión de la diferencia sexual como estrategia nómade, he optado por la afirmación extrema de la identidad sexuada como un modo de invertir la atribución jerárquica de las diferencias. Esta afirmación extrema de la diferencia sexual puede conducir a la imitación, pero aquí lo esencial es que fortalece la capacidad de acción de las mujeres.

Partiendo de la premisa de que el sujeto mujer feminista es uno de los términos de un proceso que no debería ni puede ser reducido a una forma lineal, teleológica de subjetividad; partiendo de la premisa de que debería entenderse como la intersección del deseo subjetivo con la transformación social deliberada, deseo avanzar un paso más y sostener que la diferencia sexual

54. Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice", en Caren Kaplan e Inderpal Grewal (comps.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1994, pág. 139.

permite afirmar formas alternativas de subjetividad política feminista: las feministas son las mujeres post-*la mujer*.

En mi perspectiva, el sujeto feminista es nómade porque es intensivo, múltiple, corporizado y, por lo tanto, perfectamente cultural. Creo que esta nueva figuración puede interpretarse como un intento de armonizar con lo que he decidido llamar el nuevo nomadismo de nuestra condición histórica. He dicho ya que la tarea de redefinir la subjetividad femenina exige como método preliminar reelaborar el conjunto de las imágenes, las representaciones y los conceptos acumulados de las mujeres, de la identidad femenina, según fueron codificados por la cultura en que vivimos.

La artista norteamericana Cindy Sherman ofrece un ejemplo perfecto del compromiso nómade con esencias históricas destinado a quitarles su carga normativa. En su *History Portraits*,[55] Sherman representa una serie de consumos metabólicos de diversos personajes, figuras y héroes históricos, a quienes personifica con una pasmosa mezcla de precisión e ironía. A través de una serie de autorretratos paródicos en los que ella aparece disfrazada de muchos "otros" diferentes, Sherman combina los cambios de localización con una enérgica declaración política sobre la importancia de localizar la capacidad de acción precisamente en los desplazamientos, las transiciones y las representaciones miméticas.[56] En otras palabras, a causa de una historia de dominación y a causa del modo en que el lenguaje falogocéntrico estructura nuestras posiciones de hablantes como sujetos, creo que, antes de renunciar al significante *la mujer*, las feministas tenemos que volver a apoderarnos de él y revisitar sus multifacéticas complejidades, porque esas complejidades definen la única identidad que compartimos: la de mujeres feministas.

Al colocar todo el énfasis en los desplazamientos nómades, quiero poner el acento en la importancia de no excluir ninguno

55. Cindy Sherman, *History Portraits*, Nueva York, Rizzoli, 1991.

56. Agredezco a Joan Scott por señalarme este aspecto de la obra de Sherman.

de los niveles que constituyen el mapa de la subjetividad de la mujer feminista. Lo importante es poder nombrar y representar las áreas de tránsito que existen entre esos niveles; lo que cuenta es el ir, el proceso, el pasaje. Al expresar la cuestión en estos términos, yo misma me sitúo también entre algunas de las principales figuraciones de la subjetividad que operan en el feminismo actual. Por ejemplo, la figura del "*cyborg*" de Haraway es una intervención poderosa en el nivel de la subjetividad política, por cuanto propone un reordenamiento de las diferencias de raza, de género, de clase, de edad, etcétera, y promueve una localización multifacética para la capacidad de acción feminista. Pero yo considero que el *cyborg* también anuncia un mundo "más allá del género", al declarar que la identidad sexual es obsoleta, sin mostrar los pasos y los puntos que permitirían salir del antiguo sistema polarizado de los géneros. De acuerdo con mi esquema nómade, tengo que poder mencionar los pasos, los desplazamientos y los puntos de salida que harían posible que las mujeres avanzaran más allá del dualismo de género falogocéntrico. Dicho de otro modo, tengo que prestar atención al nivel de la identidad, de las identificaciones inconscientes y del deseo, y conjugar esos niveles con las transformaciones políticas voluntarias. El *cyborg* es extremadamente útil para comprender esto último, pero en cuanto a la cuestión de la identidad, la identificación y los deseos inconscientes, no nos lleva muy lejos.

De modo similar, las figuraciones que propone Irigaray para una nueva humanidad feminista, haciendo hincapié en la mitología femenina ("los dos labios", "la mucosa", "la divina"), proponen una exploración sin precedentes en las estructuras profundas de la identidad femenina. Irigaray defiende su descenso mimético a esta fantasmagoría femenina del inconsciente como la estrategia privilegiada destinada a redefinir tanto la identidad femenina como la subjetividad feminista. Sin embargo, al vincular tan íntimamente estos dos conceptos, Irigaray no da cuenta de la multiplicidad de las diferencias entre las mujeres, especialmente en el terreno de la cultura y de la identidad étnica.

El sujeto nómade que yo propongo es una figuración que pone el acento en la necesidad de la acción, tanto en el nivel de la identidad, de la subjetividad, como en el de las diferencias entre las mujeres. Estos requerimientos diferentes corresponden a diferentes momentos, esto es, a diferentes localizaciones en el espacio, o sea, a diferentes prácticas. Esta multiplicidad está contenida en una secuencia temporal multiestratificada, en virtud de la cual las discontinuidades y hasta las contradicciones pueden hallar un lugar.

A fin de apoyar este proceso, una feminista debe comenzar por reconocerse como "no una"; como un sujeto que se escinde una y otra vez, a lo largo de múltiples ejes de diferenciación. Prestar atención a estos ejes múltiples exige instaurar formas convenientemente diversificadas de prácticas.

Para decirlo de manera llana: siguiendo a Nietzsche, Deleuze e Irigaray, yo no creo que los cambios y las transformaciones –tales como el nuevo sistema simbólico de las mujeres– puedan producirse por mera volición. La manera de transformar la realidad psíquica no es mediante la autodenominación voluntaria; en el mejor de los casos, ésta es una forma extrema de narcisismo, y en el peor es la cara melancólica del solipsismo. Antes bien, la transformación sólo puede lograrse a través de la corporización estratégicamente reesencializada: *reelaborando* las estructuras multiestratificadas del sí mismo corporizado de cada uno.

Lo mismo que el reemplazo gradual de la vieja piel, el cambio sólo se obtiene en virtud de una cuidadosa reelaboración; sólo el consumo metabólico de lo antiguo puede engendrar lo nuevo. La diferencia no es el efecto del poder de la voluntad; es el resultado de muchas, interminables, representaciones miméticas. No estoy dispuesta a abandonar el significante *la mujer* hasta tanto no hayamos analizado los múltiples estratos de significación –por fálicos que puedan ser– de ese término.

La razón por la cual quiero continuar trabajando con el término mismo que necesariamente debemos desconstruir –las mujeres como los sujetos femeninos feministas de la diferencia

sexual– es el énfasis puesto en la política del deseo. Creo que no puede haber cambio social sin la construcción de nuevos tipos de sujetos deseantes, entendidos como moleculares, nómades y múltiples. Uno debe comenzar por dejar espacios abiertos de experimentación, de búsqueda, de transición: devenir nómades.

Esto no implica abogar por el pluralismo fácil, sino que se trata más bien de una plegaria apasionada para que se reconozca la necesidad de respetar la multiplicidad y de encontrar formas de acción que reflejen la complejidad, sin ahogarse en ella.

También estoy convencida de que podrían evitarse muchos de los conflictos y polémicas que se dan hoy entre las feministas, si pudiéramos comenzar a establecer distinciones más rigurosas entre las categorías de pensamiento en disputa y las formas de práctica política que están en juego en ellas. Hacernos responsables de esas categorías y esas prácticas es el primer paso del proceso destinado a desarrollar un tipo nómade de teoría feminista, en la cual puedan explicarse, intercambiarse y discutirse las discontinuidades, las transformaciones, los desplazamientos de niveles y localizaciones. De modo tal que nuestras diferencias puedan engendrar formas corporizadas, situadas, de responsabilidad, de narración de relatos, de lectura de mapas. De modo tal que podamos posicionarnos como intelectuales feministas, como viajeras que cruzamos por paisajes hostiles, provistas de mapas hechos por nosotras mismas, siguiendo senderos que a menudo sólo son evidentes para nuestros propios ojos, pero que podemos describir, explicar e intercambiar.

Como dice elocuentemente Caren Kaplan:

> Debemos abandonar nuestro hogar, por así decirlo, porque nuestros hogares con frecuencia son sitios de racismo, sexismo y otras prácticas sociales nocivas. El lugar en el que nos localicemos, atendiendo a nuestras historias y diferencias específicas, debe ser un sitio en el que quepan lo que pueda rescatarse del pasado y lo nuevo que pueda hacerse.[57]

57. Caren Kaplan, "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse", *Cultural Critique*, 6, primavera de 1987, pág. 194.

Nomadismo: la diferencia sexual entendida como concepto que ofrece localizaciones cambiantes para las múltiples voces corporizadas de mujeres feministas.

6. Las teorías de género o "El lenguaje es un virus" *

Como ya he analizado y criticado los méritos comparativos y respectivos de las teorías de "género" (*gender*), en oposición a las de la "diferencia sexual",[1] en este capítulo, por una serie de razones, me referiré exclusivamente a las primeras.

En primer lugar, porque considero que, a esta altura de los estudios de la mujer, es importante que la investigación indague la gama más amplia posible de teorías feministas diferentes y, especialmente, que tome en consideración las ideas teoréticas que proceden de contextos culturales diferentes. Y esto no es mero pluralismo cultural, sino que, antes bien, implica tomar conciencia de que las tradiciones teoréticas, por distantes que estén unas de otras, tienen la misma relevancia. Para mencionar el caso de Europa occidental, por ejemplo: mientras las teorías de la "diferencia sexual" se originaron principalmente en Francia, las de "género" están más próximas al feminismo angloparlante. A lo largo de la década del setenta, esos antecedentes culturales

* Este texto fue presentado originalmente como una disertación en la apertura del año académico en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Utrecht en septiembre de 1991. Una versión anterior fue ofrecida en respuesta al artículo de Nancy Miller, "Decades", en la conferencia *"Penser le changement/ Change"*, llevada a cabo en la Universidad de Montreal en mayo de 1991. La frase "El lenguaje es un virus" es una cita tomada de Laurie Anderson, incluida en el álbum *Home of the Brave*, WEA 05 75 99254 002.

1. Sobre este punto, véase mi libro *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press/Nueva York, Routledge, 1991.

diferentes provocaron desconfianza mutua y serios problemas de comunicación dentro del movimiento intelectual feminista,[2] pero últimamente han aparecido nuevas orientaciones que parecen acercar las diferencias culturales que existen en Occidente; así, la teoría feminista de "las blancas" es considerada como una fuente positiva de debates teoréticos.[3]

Una segunda razón es que el género merece especial atención, precisamente a causa de los nuevos e interesantes desarrollos que han tenido lugar últimamente en este campo. Yo sugiero además que la noción de "género", en sus redefiniciones feministas, puede ser relevante y ofrecer inspiración para otras disciplinas humanísticas. Para el análisis feminista, el punto de partida es que la noción de género desafía la pretensión de universalidad y objetividad de los sistemas convencionales de conocimiento y de las normas aceptadas del discurso científico. Introduce la variable de la diferencia sexual en el corazón mismo de la investigación teorética. En la medida en que procura articular una alternativa a la pretensión de objetividad, neutralidad y universalidad del conocimiento científico, el concepto de "género" puede cumplir una función revitalizadora en otras esferas científicas.

Los recientes desarrollos en la teoría de género muestran que prestar atención al "género" lleva a poner renovado énfasis en la estructura situada, es decir, local, del conocimiento.

2. Un ejemplo de este bloqueo de la comunicación fue el debate sobre la igualdad *versus* la diferencia; otro fue la interminable discusión sobre el esencialismo. Puede hallarse una lúcida discusión sobre el primero en Joan Scott, "Deconstructing Equality Versus Difference; or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, 14, n° 1, 1988, págs. 33-50. Sobre el esencialismo, véase el artículo de Scott "The Essential Difference", en el número especial de *differences*, 1, n° 2, 1988; véase asimismo mi artículo en Elizabeth Wright (comp.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Londres, Routledge, 1992.

3. En este sentido, véanse las nuevas colecciones en inglés de artículos feministas sobre el feminismo holandés; por ejemplo, Joke Hermsen y Alkaline van Lenning (comps.), *Sharing the Difference*, Londres, Routledge, 1991. Véase también la colección de textos sobre el feminismo italiano: Paola Bono y Sandra Kemp (comps.), *Italian Feminist Theory*, Oxford, Blackwell, 1991.

Que uno no pueda hablar en nombre de la humanidad en su conjunto, que la posición intelectual o académica no pueda pretender representar valores universales, sino más bien valores extremadamente específicos –de clase, de raza, de edad, específicos de cada sexo– no debe confundirse con una declaración relativista. Reconocer la parcialidad de las enunciaciones científicas, su necesaria contingencia, su dependencia de mecanismos concretos que están muy determinados por factores históricos y socioeconómicos, no tiene nada que ver con el relativismo. Antes bien, es una actitud que marca un cambio significativo en la ética del estilo discursivo e intelectual. Que se repudie el universalismo anticuado para prestar mayor atención a la complejidad de los "saberes situados"[4] augura una mayor flexibilidad en la investigación, especialmente en el campo de las humanidades, así como una nueva sensibilidad ante las diferencias.

Las diferencias de clase, raza, sexo, edad, cultura y nacionalidad, exigen un reconocimiento intelectual o académico que el estilo humanista, universalista, a la antigua, no garantiza. Hablar hoy en nombre de la "humanidad", sin reconocer que este término "paraguas" no incluye a los seres que no son blancos, varones, adultos, profesionales, occidentales, es una aberración histórica. La investigación sobre el "género" es una de las esferas en las que se está experimentando con alternativas constructivas respecto del antiguo modo universalista. Creo que este tipo de experimentación tiene un gran valor en todo el campo de las humanidades y para todos los intelectuales que no están interesados ni por una adhesión nostálgica al viejo universalismo ni por una atracción reaccionaria por el *statu quo* anterior.

Quiero agregar aquí algunas palabras acerca del título de este capítulo, "El lenguaje es un virus". Ésta es una cita de la artista de la representación Laurie Anderson, graduada en Humanidades en el Barnard College y figura descollante de las artes contemporá-

4. La expresión *saberes situados* pertenece a Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, Londres, Free Association Books, 1990.

neas y del pensamiento feminista.[5] Elegí esa frase en particular como una expresión de mi deseo de irrumpir en una de las divisiones más invisibles y consecuentemente mayores: la que separa la "gran" cultura, la cultura "elevada" o universitaria, de la cultura "baja" o popular.

Siempre consideré que la creencia en una torre de marfil dedicada a la búsqueda intelectual más elevada –en oposición a la vulgaridad de la cultura común– era un signo de lo que en los círculos donde se diseña la política se conoce como "la crisis de las humanidades". Con esto no estoy diciendo que hoy el conocimiento universitario no se esfuerce por mantenerse al día con lo que ocurre en el mundo que lo rodea. Los más abiertos apologistas del posmodernismo francés, tales como Derrida y Lyotard,[6] no dudan en afrontar el desafío que abiertamente le opone la cultura contemporánea a la tradición bastante sedada del conocimiento universitario. Estos autores afirman que las humanidades deben volver a demostrar su relevancia en un contexto social, crónicamente burocratizado y cada vez más gerencial y tecnocrático. Dicho de otro modo, la relevancia no debe darse por descontada; debe recuperarse mediante un arduo trabajo.

Además, en el seno de los estudios de la mujer, el problema no es tanto la relevancia, como lograr el acceso a los clubes muy segregativos de la respetabilidad académica. Nacidos de un movimiento social, alimentados por una de las conmociones de rebelión más intensas que haya experimentado la cultura occidental en los tiempos modernos, los estudios de la mujer están

5. Ya he expresado mi deuda de gratitud con Laurie Anderson en "Dies Irae", *Copyright*, 1, n° 1, 1987, págs. 119-24.

6. Véase Jacques Derrida, *Qui a peur de la philosophie?*, París, Flammarion, 1979. Véanse también Jean-François Lyotard, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1982; "Some of the Things at Stake in Women Struggles", *Wedge*, n° 6, 1984, págs. 3-12; *La condition post-moderne*, París, Minuit, 1979. Para una respuesta feminista a Lyotard, véase Seyla Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to J.-F. Lyotard", en L. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1990. págs. 107-132.

implícitamente conectados con las corrientes de ideas, con los movimientos de pensamiento, de la sociedad patriarcal postindustrial tardía.

Por lo tanto, en mi propio trabajo feminista, he renunciado a la distinción entre cultura "elevada" y cultura "baja", y trato con gran respeto y curiosidad las obras de arte –incluso de arte popular– y el tipo de ideas o teorías que se están desarrollando fuera del ámbito universitario. A veces pienso que hay más vitalidad, menos dependencia negativa del pasado, menos inercia, fuera de nuestras venerables instituciones que en el interior de ellas. En consecuencia, yo abordo con el mismo interés los textos –escritos, visuales o representados– de naturaleza no académica.

En este sentido, permítaseme citar la obra esencial llevada a cabo por algunos de los postestructuralistas, especialmente Michel Foucault y Roland Barthes, al dar idéntico valor a todos los textos, dentro de una teoría general del discurso.[7] El discurso es una trama de circulación de textos, entendidos no sólo como eventos institucionales y materiales sino también como efectos simbólicos o "invisibles". Un texto es un elemento de una red que crea sentido, valores y normas, y los distribuye en un contexto social.

Por consiguiente, dentro de la filosofía continental contemporánea, el estudio de la cultura popular tiene una tradición por completo intelectual, lo cual lo distingue del enfoque británico y norteamericano de los "estudios culturales";[8] baste citar la obra pionera de Walter Benjamin.[9]

7. Véase Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1977. Véase también Roland Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, 1967.

8. Sobre una versión esclarecedora de este enfoque, véase S. Franklin, C. Lury y J. Stacey (comps.), *Off-Center: Feminism and Cultural Studies*, Londres, Harper Collins, 1991.

9. Antes de los postestructuralistas, Walter Benjamin ya había perfeccionado lo que ahora ha dado en llamarse los "estudios culturales" o el análisis serio de la cultura contemporánea. La revalorización de Benjamin en los ámbitos eruditos también está vinculada al auge de los estudios culturales en las instituciones, especialmente en los Estados Unidos.

Puesto que las mujeres feministas se han manifestado particularmente activas en el terreno de la cultura popular, especialmente en el de la industria de la música, y la han utilizado de maneras creativas e inteligentes, yo elegí la música, como el modo ideal de ilustrar las ideas que he de presentar aquí. Esto también pretende ser un homenaje a artistas de la categoría de Laurie Anderson, quienes han tenido la valentía de experimentar con diversas formas de expresión y quienes, sin caer en el modelo del *engagé* intelectual,[10] han escrito análisis informados, refinados y lúcidos sobre cómo es la vida corporizada de los espíritus femeninos en el patriarcado tardío.

LA DISTINCIÓN ENTRE SEXO Y GÉNERO

El concepto de "género" no fue originariamente feminista; tuvo una identidad previa, derivada de la investigación en biología, lingüística y psicología.[11] Esta historia multiestratificada le quita credibilidad como concepto, y las posteriores apropiaciones y adaptaciones que hicieron las feministas del término "género" le agregaron mayor complejidad.

La adopción del término "género", como una noción dominante, por parte de las feministas, se dio por intermediación de

10. El prototipo existencialista que, quizás valga la pena recordarlo, simbolizó Juliette Greco hasta el mismo punto, si no más, que Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Sobre un interesante panorama de la cuestión de las mujeres en la industria del entretenimiento musical, remitirse a Robyn Archer, *A Star Is Torn*, Londres, Virago, 1986; también a Sue Steward y Susan Gardt, *Signed, Sealed, and Delivered*, Londres, Plute Press, 1984.

11. Donna Haraway defiende enérgicamente este punto de vista en su importante artículo sobre la historia de este concepto, "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word", en *Simians, Cyborgs, and Women*, págs. 127-148. Para un enfoque más histórico, léase también sobre este punto Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies*, n° 1, 1990, págs. 115-150. Actualmente parece absolutamente necesario realizar serios sondeos críticos sobre la noción de género en la teoría feminista.

Simone de Beauvoir. Su estudio de la estructura filosófica y material de la "alteridad", la "condición de otro", como una categoría fundamental de la experiencia humana, la llevó a afirmar la naturaleza, construida, en lugar de biológicamente determinada, de la identidad. "Uno no nace mujer; se hace", es la síntesis de su análisis.

En esta enunciación el acento cae en la palabra *nace*; entre las preocupaciones de S. de Beauvoir es, en realidad, central la crítica a los argumentos naturalistas, es decir, biológicamente deterministas, que se utilizan para atribuir inferioridad a las mujeres y, subsecuentemente, para oprimirlas. Al destacar la parte que les corresponde a la historia, las tradiciones y la cultura en el proceso de condicionar a las mujeres a roles inferiores, De Beauvoir establece una distinción entre el sexo natural y los roles culturales de género que se espera que uno desempeñe. Al hacerlo, esta autora ataca la misoginia poniendo al descubierto su base brutalmente reductora.

Al atribuirle a la cuestión de la mujer entendida como "el otro" una posición tan esencial en su filosofía de la liberación mediante la trascendencia, De Beauvoir también sienta las bases para una crítica a las tendencias sexistas y misóginas de la ciencia y el saber: *El segundo sexo* es el primer texto que hace una crítica en profundidad a los sistemas modernos de conocimiento. De Beauvoir muestra tanto la medida de la depreciación de las mujeres, como la ubicuidad de la figura de la mujer en la vida intelectual y psíquica. De ahí que ponga el acento en la función crucial que cumplen las mujeres como el sitio o la localización de la alteridad: sólo mediante la negación de este "otro" privilegiado, el sujeto masculino puede construirse como el modelo universal de normalidad y normatividad.

No obstante, el propósito central del análisis de género de S. de Beauvoir no es crítico sino creativo: la autora procura ofrecer una teoría fundacional para la revalorización y redefinición de la subjetividad femenina. La solución que propone es el camino a la trascendencia, lo que significa que cualquier mujer puede –y debería– superar la contingencia de su situación particular como

"el otro", a fin de tener acceso a la posición de sujeto. En otras palabras, las mujeres no se liberarán mientras no hagan enunciaciones que sean recibidas como representativas de valores humanos, como ideas válidas para el conjunto de la humanidad y no sólo para el "segundo" sexo. De Beauvoir demanda para las mujeres los mismos derechos y títulos que los hombres han obtenido siempre en virtud de su sexo.

El énfasis que pone en las bases culturales que sustentan la supuesta inferioridad de las mujeres y su correspondiente programa de liberación mediante la trascendencia inauguran la distinción entre sexo y género que daría al feminismo su *titre de noblesse*.

Llega entonces a hacerse teoréticamente plausible y socialmente necesario pronunciar las palabras que Aretha Franklin convirtió en una canción de gran éxito: "Tú me haces sentir una mujer natural" (*You make me feel like a natural woman*).

La estructura central de esta enunciación no es en absoluto sencilla; en realidad problematiza la afirmación de ser mujer subordinando la noción de identidad a dos requerimientos: la relación "*Tú* me haces sentir..." y la desnaturalización "una mujer *natural*". En suma, para Aretha Franklin (y para Carole King, antes que ella), así como para Hegel, la identidad se adquiere en un vínculo relacional con el otro. Adquirir una identidad es pues un logro, como nos lo recuerda Freud en su obra sobre la psicopatología del sujeto. Este logro y el esfuerzo que requiere construirse como mujer –o como hombre– prueban que el sexo y el género no deben confundirse y que la unidad entre lo empírico y lo simbólico –entre ser varón y hombre, ser hembra y mujer– se adquiere a un alto costo.

Como dice Judith Butler en su ingenioso análisis:[12]

> Las palabras "Me siento una mujer" son ciertas en la medida en que la invocación de Aretha Franklin del otro que define se entienda como: "Tú me haces sentir una mujer natural". Este logro exige una diferenciación de género opuesto. De ahí que uno sea el género de

12. En *Gender Trouble*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 22.

uno en la medida en que no es el otro género, una formulación que supone y refuerza la restricción de género dentro de ese par binario.

Butler pone el dedo en la llaga en uno de los aspectos esenciales de la teoría de género de S. de Beauvoir: su estructura dualista. "Uno es el género de uno en la medida en que no es el otro género." Esta forma binaria de pensar concuerda con los supuestos cartesianos de S. de Beauvoir ,que la llevan a separar la mente del cuerpo y a construir la distinción entre sexo y género sobre una base binaria. Por lo tanto, para esta autora, el género es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza y la mente al cuerpo.

La hostilidad intelectual de S. de Beauvoir contra el naturalismo desborda sobre cuestiones tales como el cuerpo y, por extensión, la sexualidad y la maternidad, que ella tiende a desechar como parte de la "facticidad" de la vida de las mujeres, es decir, aquello que una feminista debería tratar de trascender.

A las feministas les llevó mucho tiempo tomar conciencia crítica de que el dualismo de S. de Beauvoir y el rechazo cartesiano del cuerpo, combinados con la adaptación que hace la autora francesa de la dialéctica hegeliana de las diferencias entre los sexos, si bien permiten representar la emancipación de las mujeres en el plano teorético, crearon más problemas de los que resolvieron.[13] Aunque advertir esto provocó en algunas[14] una amarga desilusión, a mí me parece inevitable que las generaciones de mujeres más jóvenes hayan tenido que terminar por aceptar el legado de la definición binaria de género de S. de Beauvoir, esto es, su subordinación a la dialéctica de una conciencia en conflicto.

Volviendo a Aretha Franklin, el segundo punto que ella señala sobre la identidad de género se vincula con la desnaturalización del

13. Puede hallarse una crítica inteligente y generosa de Simone de Beauvoir en Judith Butler, *Gender Trouble*, ob. cit., y en Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1989.

14. Particularmente conmovedora son la desilusión y la desaprobación respecto de Simone de Beauvoir manifestadas por las representantes de *l'écriture féminine*, especialmente Hélène Cixous.

significante *mujer*. Judith Butler comenta: "'Una mujer natural' es una frase que sugiere que la 'naturalidad' sólo se logra mediante analogía o metáfora. Esto es, 'Tú me haces sentir una metáfora de lo natural y sin ti se me revelaría alguna base desnaturalizada'".[15]

Lo que está diciendo Butler es que la estructura construida, relacional, de la identidad femenina es tal que "naturaleza" sólo significa un horizonte desplazado e infinitamente postergado, accesible sólo metafóricamente. Si "sentirse una mujer" expresa la lucha por la identidad y el consecuente hiato entre sexo y género, "sentirse una mujer natural" alude a la estructura desnaturalizada de la subjetividad humana.

Un aspecto importante relacionado con esto es el rol que le corresponde al deseo como categoría relacional que descubre las estructuras fundamentales del sí mismo: el enfáticamente destacado "tú" define al sujeto hablante (en este caso, la cantante) y cuestiona su objeto de deseo, "él". Uno podría traducir esto diciendo que es necesario un hombre como objeto de deseo para hacer que uno se sienta "una mujer natural". Mediante un doble disparo, con escopeta de dos caños, se hace la distinción entre la institución de la sexualidad y la fuerza de la heterosexualidad. En este mismo capítulo volveré a tocar este tema.

Estos conceptos aparentemente abstractos y estas distinciones intelectuales sutiles entre sexo y género, entre uno mismo y el otro, entre naturaleza y cultura, tienen consecuencias prácticas inmediatas y de considerable alcance. La distinción que hizo S. de Beauvoir entre sexo y género y su programa para la emancipación de las mujeres prepararon el camino para la segunda ola del movimiento feminista. Para lo que los medios bautizaron el "movimiento de liberación femenino" y las "brigadas de quemadoras de sostenes" de la década del sesenta era esencial la convicción, elevada al rango de credo político, de que la anatomía no es un destino y de que el potencial humano y los correlativos roles socioeconómicos de la mujer no se agotan en sus funciones de esposa y madre.

15. Butler, *Gender Trouble*, ob. cit., pág. 154, nota 34.

En otras palabras, la noción de "género" acompañó y realzó la lucha del "segundo sexo" por establecer las reivindicaciones radicales de su posición social, económica, intelectual y política en un mundo dominado por los hombres.

Esta explosión de las reivindicaciones, las demandas, las esperanzas y las aspiraciones de las mujeres tomó diversas formas. Muchos volúmenes de pensadoras feministas se dedicaron a analizar el clima intelectual y el clima político de la década del sesenta; pero yo ni siquiera intentaré terciar en este debate.[16]

Sólo quiero destacar que lo que hizo que la segunda ola fuera significativa dentro de la historia de las luchas feministas fue el hecho de que postulara un vínculo común entre las mujeres, en la medida en que todas estamos construidas como el segundo sexo, sujetas a la autoridad, primero del padre y luego del marido, vinculadas por un lazo de opresión, de servidumbre. El lado positivo de este análisis es que las mujeres llegaron a ser interlocutoras válidas y dignas de confianza para las demás mujeres. La novedad de los años sesenta fue que las mujeres comenzaran a hablarse entre sí para comparar notas sobre sus respectivas condiciones. Para la mujer, "el otro" dejó de ser necesariamente el otro sexo. Para ilustrar este momento extraordinario, distinguiré unos pocos aspectos que me resultan significativos: la cólera, la ambición y el separatismo político.

Como ejemplo de la cólera saludable que generaron los movimientos de liberación de las mujeres, elegí a la cantante que simboliza para muchas de nosotras la pasión, el vigor político de la década del sesenta y que también encarna, desgraciadamente, sus limitaciones: Janis Joplin. Comenzaré con la reinterpretación hecha por Bette Midler,[17] aunque esto pueda chocar a los puristas que preferirían contar con el original y no con el simulacro:

16. Véase, entre otras, Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, Kegan Paul & Hall, 1983.

17. Tomado del "Concert Monologue", perteneciente a la banda sonora de la película *La rosa*, WEA 05 7567160 102. Sobre un relato de la vida de Joplin, véase Miriam Friedman, *Janis Joplin: Buried Alive*, Nueva York, Bantam Books, 1973.

¿Sabes? A veces la gente me dice: "Rose, ¿cuándo fue la primera vez que oíste los blues?" Y, ¿sabes qué les respondo? Les digo: El día en que nací. Y, ¿sabes por qué? ¿Sabes por qué?

¡Porque nací mujer! [aullidos ensordecedores de las mujeres]. Ah, ¡hoy tenemos algunas mujeres ruidosas aquí! ¡Me gusta oír ese sonido chillón! ¡Me gusta oírlo!

¡Oh! Ser mujer es muy interesante. ¿No? ¿Qué somos nosotras, señoras? ¿Qué somos? Somos camareras en el banquete de la vida. Entra en esa cocina y haz sonar esas ollas y sartenes, ¡y mejor es que, además, parezcas bonita haciéndolo, o si no vas a perder lo bueno que tienes!

¿Y por qué hacemos eso? Yo les diré por qué lo hacemos: lo hacemos para encontrar amor.

Oh, amo estar enamorada. ¿Tú no amas estar enamorada? ¿No es fantástico estar enamorada? ¿No es maravilloso? ¿No merece acaso estar tendida a la noche, ya tarde, en la cama, esperando a que tu hombre aparezca? Y cuando él finalmente llega, alrededor de las cuatro de la mañana, con aliento a whisky y el perfume de otra mujer en el cuerpo... ¡oh, cariño! Puedo oler a otra mujer a quinientos pasos. ¡Eso es fácil de captar!

Entonces, ¿qué haces cuando él regresa a casa con el olor de otra mujer en su cuerpo? Le dices: "Oh, mi amor, te abro mis amantes brazos y mis amantes piernas, húndete, el agua está tibia". ¿Es eso lo que decimos, chicas? ¿O le gritamos: "¡Haz tus maletas! ¡Yo me pongo mi cofia de camarera y mis vistosos tacones altos y me voy a encontrar un hombre de verdad, un buen hombre, un hombre auténtico, un hombre que me ame de veras!"

Os diré algo, creí, una vez creí, realmente creí que me había encontrado a mí misma cuando él... él me tomó en sus brazos... [la voz se va apagando y se mezcla con las notas de *Cuando un hombre ama a una mujer*].

Como interpretación de la cólera de Joplin, éste es un extracto en alto grado significativo porque capta la lucidez de la visión de las mujeres de los sesenta y también una especie de impotencia.[18]

18. He analizado la paradoja de las realizaciones femeninas en la cultura popular, junto con Anneke Smelik, en una conferencia que luego ella desarrolló en el artículo "Carrousel der Seksen", en R. Braidotti (comp.), *Een beeld van een vrouw*, Kampen, Kok Agora, 1993.

Joplin simplemente se perdió la ola feminista: murió de una sobredosis justo en el momento en que *Sexual Politics* de Kate Millett y *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone se estaban imprimiendo. Y sin embargo, de la manera en que sólo pueden hacerlo los artistas, Janis Joplin sintió el espíritu de su tiempo y supo que aquella era la era de las nuevas mujeres.

Gran parte de esa cólera puede hallarse en todos los textos escritos por las mujeres que dieron impulso a la segunda ola. El hecho de que la mayor parte de ellas dedicaran sus libros a Simone de Beauvoir[19] atestigua no sólo la importancia de la obra de ésta, sino también la prontitud con que las mujeres estaban forjando una tradición teorética por sí solas: una nueva genealogía intelectual para mujeres.[20]

Como un ejemplo de la ambición que generó en las mujeres la suspensión o, mejor dicho, la superación de antiguos tabúes sobre su "inferioridad natural" y la subordinación social me remitiré nuevamente a Janis Joplin, esta vez la verdadera. En la canción *Mercedes Benz*,[21] la cantante le pide al buen Dios que tenga a bien darle uno de esos autos, la quintaesencia del símbolo de *status*, para poder estar a la altura de sus amigos (¡y de sus adicciones!) y no quedar mal.

Esto nos lleva a una advertencia: la ambición es una cualidad rara y difícil para la gente que ha estado oprimida durante mucho tiempo. A las mujeres les está llevando mucho tiempo fijar cuáles son los niveles normales de ambición en una cantidad de objetivos y propósitos variables. Al principio, como ocurre con frecuencia en el caso de naciones descolonizadas, la ambición

19. Éste es el caso no sólo de Millett y Firestone, sino también de Grace Atkinson en su clásico *Amazon Odyssey*, Nueva York, Link Books, 1974.

20. Sobre un análisis de la noción de "genealogía", véase Luce Irigaray, *Le temps de la différence*, París, Grasset, 1989. Véase también el texto de la conferencia inaugural de Teresa de Lauretis, *Feminist Genealogies*, Utrecht, 1991, reeditado en *Women's Studies International Forum*, 16, n° 4, 1993, págs. 393-403.

21. Tomado de la canción *Mercedes Benz*, del álbum *Pearl*, Strong Arm Music/CBS CDC B5 641887.

adquiere una forma directa y relativamente simple: "Denme a mí también". Denme trabajo, denme bienes, denme ese gran igualador, esa gran compensación: denme valor simbólico, denme dinero, ¡denme un Mercedes Benz!

El dinero –que Janis Joplin gastaba tan pronto como lo ganaba, aunque en realidad se paseaba en su legendario Porsche plateado– señala una dimensión de la liberación de las mujeres que iba a hacerse cada vez más compleja durante las dos décadas siguientes: la cuestión del sistema simbólico.

Que en nuestra sociedad el dinero constituye un símbolo principal, no es sólo una noción de sentido común; además es un concepto que, tanto la antropología estructural como el psicoanálisis, han desarrollado en una teoría sobre cómo se establece y se mantiene el orden social. Georges Dumezil ha observado que en nuestra civilización las funciones simbólicas son muy constantes: lo divino, lo militar y la transmisión del conocimiento. El hecho de que las mujeres hayan sido tradicionalmente excluidas de la administración social de las funciones simbólicas (la Iglesia, el Ejército, la Universidad) muestra la estructura masculina de nuestra cultura. Que Janis Joplin le dirija su pedido de compensación simbólica a Dios muestra con igual fuerza que la cantante había comprendido cómo opera lo simbólico.

Volveré a retomar esta cuestión en este mismo capítulo, pero por el momento baste con decir que a las feministas les llevó cierto tiempo sacar la cuestión de lo simbólico de la dimensión monetaria y afrontarla en todos sus otros aspectos.

Como ejemplo del separatismo político elegí otra voz, que ha sido representativa no sólo de las feministas sino de muchas otras luchas de liberación: la voz de Patti Smith. Ella fue la máxima sacerdotisa del modernismo en el rock y en su cruce con el funk: erudita, capaz de ponerles música a los textos de Rimbaud, situó la cultura popular lo más cerca que pudo del arte de la actuación. Un mito y una gran artista; uno de sus logros –y no el menor– es, sencillamente, haber sobrevivido al final de las décadas del sesenta y setenta, vivaz y aún creativa. En *Rock'n roll nigger* dice sucintamente:

La nena era una oveja negra, la nena era una puta, la nena se hizo grande, cada vez más grande. La nena logró algo, la nena logró más, la nena, la nena fue una rockera negra.

Mira alrededor, mira alrededor, ¿te gusta el mundo que te rodea? ¿Estás lista para que te escuchen?

Fuera de la sociedad, ¡ahí es donde yo quiero estar![22]

En este extracto pueden verse los elementos básicos de la rebelión política de los años sesenta: la autora ataca la ideología dominante de su contexto social, pone el acento en el racismo, en la conciencia de clase, en las prácticas sexistas que convirtieron la cultura occidental en un sistema dominante, regulador y excluyente. Patti Smith hace hincapié en las prácticas de exclusión que están implícitas en tal sistema. Que el intelectual rebelde quiera estar fuera de él, en una separación autoimpuesta, parece ser la consecuencia lógica.

Junto con Patti Smith, millones de mujeres optaron por quedarse afuera, en un gesto de separación política feminista que golpeó al patriarcado donde más efecto podía tener: en el hogar.

Revirtiendo la distinción liberal entre lo público y lo privado, las feministas politizaron este último concepto y, declarando que lo personal es lo político, pusieron en tela de juicio y problematizaron lo que es la clave del patriarcado: el poder del padre y, en segundo lugar, el del marido. El "segundo sexo", consciente del juego de poder del sistema de género, tomó por blanco la institución de la familia, es decir, la economía política de la heterosexualidad.

LA HETEROSEXUALIDAD COMPULSIVA[23]

El siguiente momento de la redefinición y el análisis de "género" por parte de las feministas incluye la lectura clásica que

22. Tomado de la canción *Rock'n roll nigger* del álbum *Easter*. Arista 2C 266; 60561.

23. La expresión fue acuñada por Adrienne Rich en "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, n° 5, 1980, págs. 631-60.

hizo Gayle Rubin de la distinción entre sexo y género, a la luz del análisis antropológico cultural del comercio de mujeres; ese trabajo habría de tener enormes consecuencias para el análisis feminista de la economía política del sexo.[24] Siguiendo la obra de Lévi-Strauss sobre las estructuras de parentesco, Rubin estudió la función material y simbólica de las mujeres como objetos de intercambio entre los hombres. Concentrándose en el fenómeno de la exogamia, Rubin identifica la circulación de mujeres en la sociedad lineal patriarcal como la clave del "sistema de género" que sustenta el orden patriarcal.

Esto pone de relieve una cantidad de rasgos interesantes: que las mujeres son mercancías, destinadas a ser utilizadas como moneda de cambio por los hombres,[25] pero también, lo que es más importante, que el orden social, tal como existe, es un contrato homosocial masculino. Para decirlo de manera más directa: el sistema de género que construye los dos sexos como diferentes, desiguales y sin embargo complementarios, es en realidad un sistema de poder que apunta a concentrar el capital material y simbólico en manos de los padres –es decir, de los hombres mayores– o a controlar a los hombres más jóvenes y a las mujeres. La familia es, pues, la unidad de poder que sella la riqueza de los hombres y establece la heterosexualidad como la economía política dominante para ambos sexos. Como tal, la heterosexualidad es la institución que sustenta el sistema de género.

Gayle Rubin radicaliza el análisis de S. de Beauvoir mostrando hasta qué punto es esencial convertir a la mujer en objeto para mantener firme –en el plano material, pero también en el simbólico– el sistema patriarcal y las formas de conocimiento, representación e investigación científica que ese sistema perpetúa. Por lo tanto, la distinción entre sexo y género se transforma

24. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en R. Reiter Rapp (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

25. Luce Irigaray dedica un estudio brillante a esta cuestión en *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Seuil, 1977. J. J. Goux también estudia la analogía entre las mujeres y el dinero en *Les iconoclastes*, París, Seuil, 1977.

en una economía política en la que la institución de la heterosexualidad sostiene el vínculo homosocial masculino, asegurando que las mujeres queden cercadas y sólo pierdan el apellido del padre para ganar el del marido.

Adrienne Rich se basa en la obra de Rubin al introducir la noción de "heterosexualidad compulsiva" en el debate sobre el género. Esta autora establece una conexión mucho más firme entre la condición de las mujeres y las estructuras de la familia, la maternidad como institución y la aplicación normativa de un modelo de conducta sexual: la heterosexualidad reproductora.

La obra de Rich es extremadamente importante por cuanto constituye además una relectura innovadora del feminismo al estilo de Simone de Beauvoir. En su poesía, aun más que en sus ensayos, Rich presenta un análisis en profundidad de las paradojas de la identidad femenina, especialmente de la maternidad como una experiencia que determina el sentido de identidad sexuada de una mujer, al tiempo que continúa siendo una institución que aplica la ley de los padres.

Otra innovación significativa que toma Adrienne Rich del feminismo negro[26] es la idea de que el género no es en absoluto una categoría monolítica que hace que todas las mujeres sean iguales; antes bien, es la marca de una posición de subordinación, calificada por una cantidad de poderosas variables.

Entre esas variables, una central es la raza o la etnia. Mediante su concepto de la "política de localización", Rich pone énfasis en la importancia de situarse en la especificidad de la propia realidad social, étnica, de clase, económica y sexual de cada una. "Situarse" no tiene para Rich la misma resonancia que el llamado de los existencialistas a estar situado en el mundo. Esta vez el término

26. Adrienne Rich, "The Politics of Location", *Blood, Bread, and Poetry*, Londres, Virago, 1987. Sobre el impacto del feminismo negro, véanse Audre Lorde, *Sister Outsider*, Nueva York, Crossing, 1984; bell hooks, *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981; G. Hull, S. Patricia Bell y B. Smith (comps.), *All the Women Are White, All the Men Are Black, but Some of Us Are Brave*, Nueva York, The Feminist Press, 1982.

procura más bien poner sobre el tapete la importancia de un análisis lúcido de las condiciones materiales que sobredeterminan la posición de hablante de cada uno.

Para Rich, el hecho de ser mujer ya no constituye una prueba suficiente de una posición común. En una transmutación de valores, Rich recomienda que las feministas traten de definir la condición femenina, no de un modo reactivo, sino de una manera creativa, lo que equivale a decir, no sólo en términos de opresión, sino a la luz de los valores positivos asociados al hecho de ser mujer. En su análisis, la sexualidad y la raza entran en intersección para producir una visión compleja de género como un sistema que crea diferencias y las somete a relaciones de poder. El "género" se vuelve pues una compleja trama de formaciones de poder, a diferencia del modelo binario de dominación propuesto en versiones anteriores.

Como ilustración de este estilo teorético, que también se conoce como enfoque "identificado con la mujer", por cuanto pone énfasis en los aspectos positivos de la identidad femenina, citaría yo la canción *I'm a woman* [27] de Helen Reddy, en la que la autora declara, con cautivante candor: "Soy mujer, véanme crecer, de un modo difícil de ignorar... soy fuerte, soy invencible, ¡soy mujer!". Esto seguramente suena algo anticuado, en su celebración un poco utópica de las nuevas posibilidades que ahora se les abren a las mujeres. Más allá de penas y quejas, lo que se celebra es la fuerza, la inteligencia de la mujer.

La siguiente realización significativa en las teorías de género también fue impulsada por la obra pionera de Gayle Rubin, pero exhibe un giro más sociológico. Las pensadoras neomaterialistas Christine Delphy, Monique Plaza y Monique Wittig[28] interpretan la economía política de la heterosexualidad de varias maneras interesantes.

27. Tomado del álbum *Helen Reddy's Greatest Hits*, Capitol CDP7 46490-2.

28. Véase Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londres, Hutchinson, 1984; "Pour un féminisme materialiste", *L'Arc*, n° 61, 1975. Véase asimismo Monique Plaza, "Pouvoir phalle morphique et psychologie de la femme", *Questions Féministes*, n° 1, 1977. Y Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Minuit, 1973; *Les guerrilléres*, París,

Primero, al referirse a un aspecto mucho más ortodoxo del pensamiento de S. de Beauvoir, estas autoras desarrollan la noción de que las mujeres son una clase social, esto es, que la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo: un concepto fundamental sobre el cual se puede construir una conciencia revolucionaria. Que constituyamos una clase significa que todas las mujeres estamos sometidas mediante la economía política de la heterosexualidad reproductora; de ello se sigue que la tarea del feminismo es derribar los términos de esta relación de clase y cambiar las condiciones materiales que los engendraron.

Luego sigue un énfasis incondicional en el materialismo al modo marxista: como las condiciones materiales que estructuran tanto las relaciones sociales como la práctica teorética.

Uno de los efectos que tuvo este enfoque fue el rechazo violento del estilo celebratorio dentro de la teoría feminista, especialmente del movimiento conocido como "*écriture féminine*",[29] que destacaba la importancia del lenguaje y del inconsciente y recurría extensamente al psicoanálisis, la semiótica y la filosofía a fin de reevaluar la identidad femenina.

En un movimiento de repudio radical de todas las identidades creadas en el sistema patriarcal, Monique Wittig inició la era de la sospecha sobre la noción misma de "mujer", considerada como la construcción ideológica de un sistema de género dominado por los hombres. Para Wittig, la "mujer" como concepto, está cargado de proyecciones y expectaciones imaginarias masculinas. Por consiguiente, es poco confiable desde el punto de vista epistemológico y sospechoso desde el punto de vista político.

La crítica radical de Wittig al concepto de "mujer" se basa en su repudio del "esencialismo". Wittig sostiene que en la ideología

---

Minuit, 1968; "The Straight Mind", *Feminist Issues* n° 2, 1981, págs. 103-111; "One is not born a woman", *Feminist Issues*, n° 2, 1981, págs. 47-54.

29. El movimiento "*écriture féminine*" tuvo escritoras creativas tales como Hélène Cixous, Annie Leclerc, Marguerite Duras y otras que se unieron a teóricas tales como Luce Irman o Julia Kristeva para explorar las formas específicas de la escritura, la teoría y la expresión femeninas. Puede hallarse un análisis detallado en mi *Patterns of Dissonance*.

patriarcal la noción de "la mujer" representa un modelo normativo de heterosexualidad reproductora; representa la naturaleza, la maternidad y la familia dominada por el varón. Tales nociones son esencialistas porque se las acepta como condiciones naturales y, por lo tanto, como condiciones inevitables e inmodificables que en realidad han sido inducidas socialmente y son específicas de una cultura.

Por extensión, Wittig da vuelta por completo la distinción establecida por De Beauvoir entre sexo y género, radicalizando los términos de la oposición.

Para De Beauvoir, las diferencias entre los sexos son parte de la dialéctica fundamental que estructura la conciencia humana; se apoyan y construyen sobre una determinación biológica: los cuerpos sexualmente diferenciados. Los roles de género quedan pues atrapados en una ley de dialéctica y negación, en la cual el varón representa lo humano y la mujer "lo diferente de lo humano".

Wittig invierte todo esto: el sistema de género no es la recodificación cultural de una realidad biológica, sino que constituye más bien la expresión de una ideología patriarcal que necesita esas oposiciones binarias entre los sexos para afirmar la dominación masculina.

En consecuencia, el sistema de género funciona para Wittig en virtud de la lógica dualista de oposiciones binarias que crean identidades sexuadas ("hombres" y "mujeres"). Estas identidades sirven al propósito de suministrar bases esencialistas al poder patriarcal, lo que equivale a decir que alientan al sistema social a creer en la estructura "natural" o históricamente inevitable de sus instituciones, sus valores y sus modos de representación, especialmente, en su visión del sujeto.

En la perspectiva de Wittig, el sistema de género construye lo femenino como sexuado, combina lo masculino con lo universal (varón = humanidad) e instala a los dos sexos en el marco social de la heterosexualidad compulsiva. Es importante enfatizar este aspecto: para Wittig, como para De Beauvoir, sólo las mujeres tienen un género, en tanto que los hombres están exentos de

semejante marca de especificidad, por cuanto representan lo humano.

De ello se sigue, pues, que el término *mujer*, lejos de ser la categoría fundacional que era para De Beauvoir, es una noción determinada culturalmente. Tomando distancia de la reevaluación de los términos postulada por Adrienne Rich, Wittig propone que las feministas abandonen este concepto esencialista y mistificador y que en cambio tomen como punto de reunión e identificación una figura mucho más subversiva: "la lesbiana". En su declaración en alto grado controvertida: "Una lesbiana no es una mujer", Wittig afirma que la lesbiana representa una forma de conciencia política que rechaza las definiciones de la mujer dominadas por los hombres y pone en tela de juicio todo el sistema de género, así como su bipolarización sexual convenientemente organizada. Para decirlo claramente, la lesbiana es como un tercer polo de referencia: no es ni "no varón", ni "no mujer", sino radicalmente otra.

En otras palabras, la lesbiana marca la superación de las identidades basadas en el falo y, en consecuencia, representa un modo de pasar por alto el sistema de género. Este cambio radical de perspectiva entiende el género como una instancia de la dominación masculina que organiza la sexualidad mediante un sistema de poder cuyo control es ejercido por los hombres. El control se ejerce en virtud de esta forma de hacer de la mujer un objeto, pero también –como lo señalan las teóricas feministas de la relación objetal–[30] erotizando el acto mismo de control. El vínculo entre sexualidad y poder sienta pues las bases para una crítica del deseo masculino de poder, es decir: la erotización del control ejercido por los hombres.

Este desplazamiento de la perspectiva corresponde además a un cambio en el clima político: se impone un sentimiento mucho más agudo de separatismo. Como ejemplo de la intensidad de

30. Véanse especialmente Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, Nueva York, Parthenon, 1988; Jane Flax, *Thinking Fragments*, Berkeley, University of California Press, 1990.

este momento particular de la teoría feminista elegí la descontrucción de la identidad femenina emprendida por las mujeres rockeras *punk* de comienzos de la década del ochenta. Son muy pocos los momentos de la cultura popular que pueden compararse con la actitud *punk* en cuanto al repudio iconoclasta de los estereotipos, a la crítica incondicional y la determinación política.

Para una crítica de la feminidad, el mejor ejemplo musical de este repudio del eterno femenino y la positividad de la "mujer" en el feminismo europeo es la obra de la artista *punk* Nina Hagen; en su canción *Unbeschreiblich Weiblich* [*Increíblemente femenina*], lo expresa del modo siguiente:

¿Por qué debería yo cumplir con mi deber de mujer?
¿Para quién? ¿Para ellos? ¿Para ti? ¿Para mí?
¡No tengo ganas de cumplir con mi deber!
Marlene tiene otros planes,
Simone de Beauvoir dice "¡Por el amor de Dios!"
Y antes de que el primer bebé llore, primero debo
¡liberarme!
Y ahora mismo me siento increíblemente femenina
femenina
femenina

La banda *punk* británica Crass expresa similares emociones en su incomparable *Beruertax Bride*, del álbum de culto *Penis Envy*:

El consolador total ha regresado, está pronto y espera el momento de la verdad en la unión espiritual. El consolador total ha regresado: está pronto y espera ser reconocido, ser apreciado, ser nombrado.

El público está conmocionado por el estado de la sociedad, pero como en tu caso, tú eres un hálito de pureza.

Bueno, no me des tus moralejas: son inmundicias a mis ojos; guárdatelas junto con el resto de tus mentiras.

Tu máscara pintada de desagradable perfección, el anillo en tu dedo es un signo de protección, es el anillo que te libra de la edad, es la obsesión de un soldado. ¡Qué bien te pidieron que apoyes tu opresión! ¡UN Dios! ¡UNA Iglesia! ¡UN marido! ¡UNO, UNO, UNO!

LA INSTITUCIONALIZACIÓN

Desde comienzos de la década del ochenta, el factor principal que influyó en el crecimiento de las teorías de género en el mundo occidental fue la institucionalización de los estudios de la mujer en las universidades. Esto provocó una mayor producción de la investigación en ese campo; la cantidad agregada corresponde también a una mayor calidad de la demanda de un enfoque más sistemático de la teoría feminista.[31]

La investigación institucionalizada de los estudios de la mujer tiene un doble propósito: por un lado, el de consolidar la riqueza y la extensión del conocimiento producido por las mujeres y, por el otro, redefinir la exactitud metodológica de las nociones clave de la teoría feminista. El factor pedagógico añade un incentivo a la sistematización de las nociones básicas de la metodología feminista. Con la institucionalización de los cursos de estudios de la mujer, surgió la necesidad de asegurar la transmisión efectiva de la extensión, la profundidad y la variedad de las formas feministas de conocimiento. La experiencia muestra que, independientemente del tema que se trate, la mejor práctica de enseñanza consiste en dejar abiertas las propias convicciones al escrutinio crítico de las generaciones más jóvenes. Los estudiantes son nuestros críticos más valiosos. Esto se advierte con mayor intensidad en los estudios de la mujer, en los que la cuestión de los intercambios intergeneracionales es esencial para el objetivo de establecer una genealogía de las teorías feministas.[32]

Con mi ejemplo de esta fase institucionalizada de la teoría feminista y el problema generacional que crea, decidí poner una nota positiva. Que se les permita a las mujeres enseñar y estudiar

31. Véase Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes, Open University Press, 1987.

32. Sobre un análisis del impacto que tuvo la institucionalización de los estudios de la mujer, véase Alice Jardine, "Notes for an Analysis", en Teresa Brennan (comp.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1989; véase también Evelyn Fox Keller y Marianne Hirsch (comps.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1990.

sus propias tradiciones culturales, que la mujer sea la medida del conocimiento, es más que un bienvenido alivio después de haber vivido el estilo monótono de la erudición androcéntrica. Es causa de júbilo y de estímulo intelectual.

En este sentido, mi ilustración musical –casi un himno de celebración– es la canción de Annie Lennox y Aretha Franklin *Las hermanas lo están haciendo por sí mismas* (*Sisters are doing it for themselves*), perteneciente al álbum del mismo nombre: "Tenemos abogadas, médicas, también policías. Mira alrededor de ti: siempre hay una mujer a tu lado: ¡las hermanas lo están haciendo por sí mismas!" (*We've got lawyers, doctors, politicians too. Look around you: there's a woman right next to you: sisters are doing it for themselves.*)

Durante los últimos años, la investigación de los estudios de la mujer sobre el género se concentró en las nociones de relación.

Joan Scott alienta a las feministas a abordar el concepto de género como una noción que marca una serie de relaciones, con lo cual desarrolla una de las ideas de Adrienne Rich. El sexo, la clase, la raza y la edad son ejes o variables fundamentales que definen el sistema de género; empleando extensamente el análisis postestructuralista del poder y su discurso, Scott se aparta de la idea de género de Wittig, según la cual éste es un sistema ideológico, y tiende hacia una noción de género entendido como una red de relaciones de poder.

En esta perspectiva es central la idea de la condición coextensiva del poder y el discurso, es decir, la idea de que la lucha por denominar, la lucha epistemológica, está en la médula de la teoría y la política feministas. De modo que el interrogante esencial es ahora: cómo redefinir el sujeto femenino una vez derrumbado el dualismo de género. ¿Cómo podemos concebir la complejidad de las diferencias –de clase, raza, edad, preferencia sexual– que separan a las mujeres y al mismo tiempo postular una posición y una visión comunes a todas? Trabajos anteriores sobre el género mostraron, en realidad, que la identidad femenina es un sitio de diferencias y que una mujer ocupa diferentes posiciones de sujeto en diferentes momentos.

La paradoja que resulta de todo esto es, como ya lo mencioné, que en la década del noventa la teoría feminista se basa en la noción de género que esa misma teoría problematiza, complica y, en algunos casos como el de Wittig, socava. Un efecto muy importante de esta nueva conciencia de género, entendido como una red de relaciones, es que, dentro del feminismo, se instala un nuevo estado del espíritu. Se gasta menos energía emocional e intelectual en la oposición y las quejas, pero la antigua autocelebración ingenua resulta igualmente insatisfactoria. Lo que está emergiendo, en cambio –también gracias a la influencia de las generaciones de mujeres más jóvenes–, es una determinación más serena sobre cómo alcanzar los objetivos de mejorar la condición de las mujeres y las formas de representación que se han reservado para ellas.

Como ejemplo de este nuevo enfoque, en el cual la alteridad de las mujeres no se entiende necesariamente como una marca de inferioridad, sino más bien como el punto de partida para establecer diferencias positivas, para algo nuevo y mejor, elegí la canción *Es obvio* (*It's obvious*) del grupo Au Pairs;[33] su estribillo, "Eres igual, pero diferente; eso es obvio" ("*You are equal, but different, that's so obvious*"), bien podría ser el *slogan* de las feministas contemporáneas.

Como ya lo he analizado en otra parte, un desarrollo teórico que debe destacarse dentro de las teorías de género es el trabajo de Teresa de Lauretis sobre lo que ella llama la tecnología de género.[34] Basándose en la noción de Foucault de la "materialidad" del discurso, De Lauretis aborda la construcción de la identidad femenina, como proceso material y también simbólico. El género es un mecanismo complejo –una "tecnología"– que define al sujeto como "varón" o "mujer" en un proceso de normatividad y regulación de lo que se espera que llegue a ser el ser humano,

33. Tomado del álbum *Playing With a Different Sex*, Human Records RR 9994.

34. Véase Teresa de Lauretis, *Tehcnologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

con lo cual produce las categorías mismas que pretende explicar. De Lauretis sostiene que el género como proceso de construcción del sujeto produce categorías tales como: hombres, mujeres, heterosexual, homosexual, pervertido, etcétera, y se intersecta con otras variables normativas –tales como la raza y la clase– para producir un formidable sistema de poder que construye los sujetos socialmente normales. Como consecuencia, De Lauretis alienta a las feministas a desestabilizar la normatividad de las formas dominantes de la identidad sexuada y a encontrar nuevas definiciones para el sujeto feminista femenino.

Judith Butler toma una orientación levemente diferente: recoge el análisis de las "mujeres" de Wittig y presenta una innovación partiendo de la versión de género como una tecnología propuesta por De Lauretis. La pregunta que formula Butler es pues: si el género como proceso construye las categorías mismas de identidad que pretende explicar, ¿continúa siendo útil para las feministas?

Al concentrar su crítica en la naturaleza dualista de la oposición sexo/género, Butler argumenta que "la mujer", como una categoría construida por esta oposición binaria, es tan normativa como excluyente. Es normativa porque hace valer la heterosexualidad compulsiva y es excluyente porque encubre la multiplicidad de las diferencias que constituyen el sujeto.

Dicho de otro modo, el análisis de Butler se concentra en la parte de "la mujer" de la famosa frase de S. de Beauvoir: "Uno no nace mujer; se hace". Al atacar la ficción normativa de la coherencia heterosexual, Butler demanda que las feministas produzcan todo un conjunto de nuevos géneros de la no coherencia.

HACIA UNA GENEALOGÍA FEMINISTA

En esta breve reseña del desarrollo de las "teorías de género" traté de perfilar la evolución del concepto de género desde el valor sustantivo que le atribuyó De Beauvoir hasta la visión más

reciente de género entendido como proceso, tecnología e, incluso, como categoría ficticia.

Esta evolución tuvo otra paralela: mientras en las primeras versiones, lo masculino representaba lo humano, las teorías recientes de género son más optimistas en cuanto al derecho que tienen las mujeres de hablar como sujetos. El lenguaje, por más que haya sido elaborado por el hombre, se ha manifestado enormemente flexible y adaptable a las exigencias de los sujetos feministas femeninos.

Durante los últimos diez años, una tendencia que se advierte claramente es que cada vez se reconoce más la importancia de las diferencias entre las mujeres, especialmente aquellas diferencias que tienen que ver con la clase, la raza y las preferencias sexuales. En la última sección de este libro mencionaré algunas de las direcciones en las que querría ver crecer la teoría feminista.

Lo que ya se ha hecho evidente, en virtud del rápido crecimiento de las teorías sobre el *status*, la estructura y la significación política del sujeto feminista femenino, es que en la década del noventa el desafío que deben afrontar los estudios de la mujer consiste en evaluar y sistematizar las diversas metodologías de género. Ya he analizado el empleo que hace Donna Haraway de la expresión "figuraciones feministas"[35] para describir esos diferentes modos teóricos de representar al sujeto en el feminismo. Hoy el desafío consiste en hallar nuevas imágenes de pensamiento que ayuden a las feministas a reflexionar sobre los cambios y las condiciones cambiantes que ellas mismas contribuyeron a provocar.

Quisiera destacar que la búsqueda de representaciones convenientes del sujeto feminista es parte integrante de una genealogía teorética feminista: creo firmemente en la utilidad de la tradición intelectual feminista. ¿Por qué?

En primer lugar, porque, aunque la cantidad del conocimiento feminista acumulado ha aumentado considerablemente, las

35. En la ponencia "The Promises of Monsters", presentada en la escuela de graduados de estudios de las mujeres, en la facultad de Filosofía y Letras de Utrecht, en octubre de 1990.

mujeres aún no cuentan con una tradición codificada propia. Producir un capital teorético de ese tipo exige tiempo y mucho trabajo; además requiere que las mujeres cuenten con los medios para llevar a cabo tales transformaciones.

El punto central continúa siendo éste: son muy pocas las mujeres que gozan de una posición de poder simbólico, esto es, de una posición que les permita sistematizar, codificar y transmitir sus propias tradiciones intelectuales. En semejante situación, las mujeres con una inclinación feminista han tenido que reconsiderar su propia relación con la ambición. Ya no existe el anhelo cándido y simplista de satisfacer la ambición con un Mercedes Benz. Hoy se ha instalado un nuevo tipo de realismo, del que la cantante Madonna es el mejor ejemplo: para las mujeres actuales, ser muchachas materiales que viven en un mundo material no es un objetivo, es sólo el punto de partida.[36]

En otras palabras, el reconocimiento simbólico al que aspiran hoy las feministas femeninas es tener derecho a elaborar sus propias formas de discurso científico y a que esas formas sean reconocidas como científicas. Este aspecto es particularmente relevante si se tiene en cuenta las modalidades que adquirió el antifeminismo contemporáneo. Mientras al principio la línea común que seguía el antifeminismo estándar consistía en afirmar que los estudios de la mujer eran una mera construcción ideológica y, en el mejor de los casos, una crítica o sátira del patriarcado motivada por razones políticas, la línea de los años noventa sostiene que el feminismo tiene sus bases teoréticas. Sin embargo, normalmente, se las considera irrespetuosas de la tradición, iconoclastas y hasta nihilistas. Habitualmente se acusa a las feministas de destruir la tradición, de trastrocar el canon, de criticar sin ofrecer nada a cambio.

Otra versión sobre este mismo tema se fusiona con las tradiciones misóginas del antiintelectualismo y el subempleo femenino para producir otra línea antifeminista: se considera que

36. Ésta es una referencia a la canción *Material Girl* de Madonna, tomada del álbum *Like a Virgin*, Sire, 925 181-1.

las analistas de los estudios de la mujer son demasiado teóricas y abstractas, incluso oscuras y que no son capaces de salirse de su propia jerga. Se comparan sus nociones difíciles y su prosa elaborada con la lucidez clara como el cristal del buen sentido común antiguo y doméstico, y se descartan sus escritos en nombre del realismo pragmático, que tiene los pies bien puestos sobre la tierra.

Aquellos que así desechan la teoría feminista nunca se tomaron el trabajo de leer ninguno de los textos fundamentales de esta tradición, y a su ignorancia añaden la soberbia de quienes se erigen en jueces de una esfera que no están capacitados para evaluar. Un rasgo que permanece constante en la línea antifeminista es considerar que las mujeres son deficientes, o bien por carencia (no poseen bastante fuerza teórica), o bien por exceso (demasiada teoría); el resultado es el mismo.

En consecuencia, yo abogo por el establecimiento de una genealogía teorética feminista sistematizada, una tradición de las teóricas y críticas feministas mujeres que equilibre la línea continua antifemenina que tantas instituciones asimiladas promueven y apoyan. Hoy existe algo que puede llamarse una teoría feminista y que no consiste únicamente en la crítica de las posiciones tendenciosas sexistas que dominan en la ciencia y en el saber académico. Es algo más que protesta, rebelión y cólera; es un movimiento teorético con sus propios supuestos, sus principios rectores, sus criterios y sus historias intelectuales. La teoría feminista es una forma de pensamiento radicalmente no nostálgico que mira hacia adelante; para las intelectuales mujeres, el pasado no es un gran modelo, y el único camino que nos queda por seguir es avanzar.

Aunque hay una gran variedad de enfoques dentro de los estudios de la mujer, existe consenso en una cantidad de puntos esenciales. El primero de ellos es que las nuevas ideas, las nuevas teorías, las distintas maneras de pensar –si han de ser algo más que meras utopías– deben nacer de la imitación esmerada y cuidadosa de las antiguas ideas. La partenogénesis difícilmente sea una opción viable. Lejos de ser destructoras nihilistas de las

tradiciones del pasado y de la sabiduría tradicional, las feministas somos lúcidas lectoras, diagnosticadoras de las implicaciones políticas y culturales que tales tradiciones puedan tener para las mujeres y para el sistema de género que las construye. Como analistas de este sistema, las feministas somos una parte importante de él; vinculadas con el patriarcado por la negación de las premisas mismas de éste, las feministas sabemos que las diferencias auténticas sólo pueden generarse mediante modelos de estudiada imitación, sólo mediante una forma estratégica de mimesis, como la que propone Irigaray. Como he sostenido a lo largo de este libro, no es posible reinventar el sujeto "mujer" en virtud del mero poder de la voluntad; antes bien, el proceso requiere la desconstrucción de muchas significaciones y representaciones de la "mujer", a menudo contradictorias. Sólo mediante ese proceso puede emerger una nueva definición de la "mujer", porque el lenguaje está dotado de una resistencia y una complejidad asombrosas.

Como dice Laurie Anderson: "¡El lenguaje es un virus!".

En consecuencia, los poderes del lenguaje son incalculables y uno sencillamente no sabe de quién puede haberse contagiado ciertos mensajes, ciertas ideas, ciertos textos que bien pueden parecer evidentes y hasta agotados para su autor.

Que el lenguaje es una fabulosa prisión es una verdad que las mujeres aprendimos a nuestras expensas mucho antes de que apareciera el arte de vanguardia electrónico de hoy. Una de las grandes maestras del modernismo, Virginia Woolf, en una charla que dio por la emisora BBC en la década del treinta, nos advertía sobre la estructura viral, contaminante, del lenguaje y respondía del modo siguiente:

> Sólo cuando el autor muere, sus palabras llegan, hasta cierto punto, sólo hasta cierto punto, a desinfectarse, a purificarse de los accidentes del cuerpo vivo. Ahora bien, esa sugestión [...] es una de las propiedades más fascinantes y más misteriosas de las palabras.Y es más fascinante aún si uno es una persona que debe trabajar con ellas. Cualquiera que haya escrito alguna vez una oración debe estar consciente, o a medias consciente, de ello. Las palabras, las palabras

> inglesas, están naturalmente cargadas de ecos, de recuerdos, de asociaciones. Han estado aquí y allá, en los labios de las personas, en sus casas, en las calles, en el campo, durante muchos siglos.Y esa es una de las principales dificultades que presenta hoy escribirlas. Están almacenadas con otros sentidos, con otros recuerdos. Y en el pasado contrajeron tantos matrimonios famosos. La espléndida palabra *encarnado*, por ejemplo, ¿quién puede emplearla sin recordar los *multitudinarios mares*? En los viejos tiempos, por supuesto, cuando el inglés era una lengua nueva, los escritores podían inventar nuevas palabras y emplearlas. Hoy es bastante fácil inventar nuevas palabras, éstas brotan y llegan a nuestros labios cada vez que tenemos una nueva visión o experimentamos una sensación nueva. Pero no podemos emplearlas porque el inglés es un idioma antiguo. Uno no puede utilizar una palabra de nuevo cuño en una lengua vieja, porque es muy evidente, y sin embargo siempre misterioso, el hecho de que una palabra no es una entidad individual y separable, es parte de otras palabras. En realidad no es una palabra, sino que forma parte de una oración. Las palabras se corresponden unas con otras, aunque por supuesto sólo un gran poeta sabe que a la palabra *encarnado* corresponden "multitudinarios mares". Combinar palabras nuevas con palabras antiguas es fatal para la constitución de la oración. Para poder utilizar apropiadamente las nuevas palabras uno debería inventar toda una nueva lengua y eso [...] ya volveremos a ocuparnos de eso, no es por el momento el asunto que nos ocupa. El asunto que nos ocupa es qué podemos hacer con el viejo idioma inglés tal como es hoy. Cómo podemos combinar las palabras antiguas en nuevos órdenes, de modo tal que sobrevivan, de modo tal que creen belleza, de modo tal que esas palabras puedan decir la verdad. Ésa es la cuestión.

Del mismo modo en que una nueva lengua nace de pacientes frecuentaciones, de encuentros repetidos y esmerados con la antigua lengua, la historia no es una carretera recta de cuatro carriles sino una línea discontinua en la que el progreso a menudo se logra mediante vueltas y giros, avanzando y retrocediendo. La historia como repetición es un ciclo genealógico, el desplazamiento cuidadoso a través de viejas nociones, a fin de mejorarlas, de hacerlas menos reguladoras, más bellas. El "progreso" histórico teleológicamente ordenado, en el sentido del siglo XVIII, quizá no sea una opción histórica disponible hoy, pero esto no

significa que no haya progreso posible ni que el nihilismo esté agazapado a la vuelta de la esquina.

Walter Benjamin[37] nos advirtió que el ángel de la historia avanza de espaldas hacia un futuro que ni controla ni predice. En su característico modo *como si*, Laurie Anderson revisita esos extraños ángeles de la historia y nos ofrece una ilustración perfecta del tipo de conciencia nómade que yo he estado proponiendo en este libro. Por lo tanto, es justo concluir retornando a la obra de Anderson entendida como una búsqueda de figuraciones alternativas de la subjetividad contemporánea.

Como ya lo sugerí antes (véase la introducción de este libro "Por la senda del nomadismo"), el arte de la representación de Anderson pone en escena los múltiples desplazamientos de la facticidad física. Como observa Susanne McClary,[38] la presencia corporal de Anderson aparece vehiculizada tan tecnológicamente que cuanto más cerca de ella está la audiencia –como para poder oír el latido de su corazón– más retrocede y se aleja su "sí mismo verdadero". El cuerpo de Anderson no es uno, sino que es un horizonte cambiante de transiciones vehiculizadas tecnológicamente: un *cyborg* acústicamente dotado, no muy diferente del personaje de *The Ship who Sang*.[39]

37. En el capítulo "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, págs. 253-264, Nueva York, Schocken Books, 1968. Éste es un extracto crucial: "Una pintura de Klee titulada *Angelus Novus* muestra un ángel que parecería estar a punto de apartarse de algo que está contemplando fijamente. Tiene la mirada atenta, la boca entreabierta y las alas extendidas. Así es como se pinta el ángel de la historia. Tiene la cara vuelta hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él sólo ve una única catástrofe que continúa apilando ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. El ángel querría quedarse, despertar a la muerte y dejar ileso todo lo que fue aplastado. Pero desde el paraíso sopla una tormenta que envuelve sus alas con tanta violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tormenta lo impulsa irresistiblemente hacia el futuro, al que él vuelve la espalda, mientras la pila de escombros que tiene ante sí crece hasta el cielo. La tormenta es lo que llamamos progreso" (págs. 257-258).

38. Susanne McClary, *Feminine Endings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

39. Anne McCaffrey, *The Ship Who Sang*, Nueva York, Ballantine, 1969.

Esto ilustra muy bien la paradoja de la subjetividad posmoderna corporizada, es decir, la simultánea sobreexposición y desaparición de la concepción naturalizada, esencialista, del sí mismo auténtico, a la que me he referido a lo largo de todo este volumen.

Los "sí mismos" cambiantes, indirectamente representados y múltiples de Anderson constituyen también una estrategia que apunta a desplazar las expectaciones establecidas sobre la identidad de género y, especialmente, sobre el cuerpo femenino como objeto de exhibición y espectáculo. Al desdibujar, con gracia pero firmemente, los límites de género, el juego musical de desplazamientos nómades de Anderson expresa la interacción constante de la representación y la diferencia; de la presencia y la discontinuidad; de la autenticidad y la simulación.

En su versión musical de la tesis de Walter Benjamin sobre la dialéctica de la historia, Anderson aúna dos ideas esenciales que también son poderosas estrategias políticas: por un lado, la necesidad de reposeer metabólicamente las significaciones y representaciones –lo que yo llamo también la representación mimética–; y, por el otro, la necesidad de hallar puntos que permitan salir de los escombros del universo posthumanista.

Retrocediendo hacia lo nuevo, que es también lo desconocido, a fin de poder denominar un presente mejor y más justo, las feministas y otros intelectuales nómades son los extraños ángeles de un sistema fracasado que avanzan tambaleando hacia una nueva era.

Cedámosle la última palabra a Laurie Anderson y a su canción "El sueño previo" (para Walter Benjamin):[40]

Hansel y Gretel están vivos y bien
Y residen en Berlín
Ella es camarera y sirve cócteles
El participó en una película de Fassbinder
Y ahora, de noche, se sientan juntos
A tomar Schnapps y Gin

40. Laurie Anderson, "El sueño previo", incluida en el álbum *Strange Angels*, Warner Brothers, 925 900-2.

Y ella dice: Hansel, de veras me deprimes
Y él responde: Gretel, de verdad puedes ser una perra
Y continúa: he malgastado mi vida en tu tonta leyenda
Cuando mi único y verdadero amor
Fue la malvada bruja.
Gretel dice: ¿qué es la historia?
Y él responde: la historia es un ángel
Obligado a avanzar de espaldas al futuro
Y agrega: la historia es una pila de escombros
Y el ángel quiere regresar y arreglar las cosas
Reparar lo que fue destruido
Pero desde el paraíso sopla una tormenta
Y la tormenta continúa impulsando al ángel
De espaldas al futuro.
Y a esa tormenta, a esa tormenta
la llaman
Progreso.

Índice analítico

Aborígenes australianos, 37-38, 37-38*n21*, 50, 61
Acker, Katty, 67, 83, 83*n*77
Adorno, Theodor, 112, 167
Afectividad, 43-46
Alicia en el país de las maravillas (Carroll), 37
Alimento, 99
Alteridad o "condición de otro"; *Véase* Diferencias
Amante marine (Irigaray), 160
Amor, 161 *véase también* Deseo
Anderson, Laurie, 34-35, 209-210, 212, 236, 238-240
Androginia, 98, 104-105
Angelus Novus (Klee), 238*n38*
Angustia de castración; *Véase* Complejo de Edipo
Antiedipo (Deleuze y Guattari), 167
Áreas urbanas, 52-55, 64-65, 99
Armas nucleares, 96
Ars erotica, 86
Arte, 47-55, 61-63, 220, 236-237
Arte de la actuación, 221
Arte de vanguardia, 63, 236
Arte electrónico, 236
Arte en los aeropuertos, 52-55
Arte mural, 54
Asimetría sexual:
biopoder y, 104, 105
según de Beauvoir, 174-175
Deleuze y, 141-142
en el pensamiento filosófico, 163
en las sociedades patriarcales, 222
estudios del género y, 173
según Foucault, 155
política de localización y, 148
Assujettissement, 115
Au Pairs (grupo musical), 231
Autoría; *Véase* Literatura
Autoritratto di gruppo (Passerini), 45

Bachelard, Gaston, 89
Bacou, Mihaela, 54, 54*n*41
Barthes, Roland, 211
Beauvoir, Simone de:
según Butler, 190-192
crítica a, 190-192
el existencialismo y, 21*n10*
El segundo sexo, 166, 166*n2*, 213
reconocimiento a, 219
según Rubin, 222-223
sobre la asimetría sexual, 174-175
Spelman sobre, 182
Wittig y, 225-227
y la clase social, 225
y la diferencia de los sexos, 166, 168-169, 226
y la teoría del género, 212-213
Benhabib, Seyla, 72-73, 179, 179*n21*

Benjamin, Walter, 82, 211, 211*n9*, 238, 239
Biebuyck, Brunhilde, 54
Biociencias:
  concepto de órgano corporal en, 96
  mujeres y, 95-97
Biopoder:
  alcance del, 88-89
  carácter intercambiable de los órganos y, 103-104
  control estatal del, 102
  epistemología francesa sobre, 89-90
  Haraway sobre, 94, 120-122
  postura feminista sobre, 85-86
  subjetividad femenina y, 106, 46-147
  tendencia visual escópica, 97-98
  tiempo y, 95-96
Biotecnología, 85-107
  Haraway sobre, 120-121
  Véase también Tecnologías reproductivas
Bosnia-Herzegovina, 43
"Bricolaje", 79
Brigadas Rojas, 63
Butler, Judith, 94
  bases ontológicas, 76
  género, 232
  parodia, 29, 34
  sobre de Beauvoir, 186-187
  sobre Franklin, 214-14

Calvino, Italo, 50, 50*n35*, 198, 198*n53*
Campos de concentración, 65
Canguilhem, Georges, 89-90
Canon académico, 68-69, 80
Capacidad de acción política, 76-77
Capacitación/ fortalecimiento; *véase* Poder
Capiello, Rosa, 61
Capitalismo, 27, 102, 141
  según Deleuze, 147
  el *hard rock* y, 65
  microcosmos del, 52-54
  sexo reproductor y, 86-87
Cartesianismo:
  de Beauvoir y, 215
  según Irigaray, 161-162
Casandra (Wolf), 47
Cavarero, Adriana, 157, 180, 180*n28*
Chatwin, Bruce, 50, 50*n34*, 64
Ciencia:
  conceptos nómadas en, 59
  estudios de la mujer y, 235
  según Foucault, 153
  primacía "escópica", 97
  tendencia misógina en, 213
  teoría del género y, 208-209
  teoría feminista y, 86, 127, 128-129
  véase también Biociencias; Ciencias humanas; Ciencias sociales
Ciencias humanas, 92, 210
Ciencias sociales, 92
Citas, 80-81
Civilización, 44, 69 *véase también* Cultura occidental
Cixous, Hélène, 56, 56*n45*, 79, 180, 190*n48*
Clase social, 58, 225
Colectividades, autoría de las, 80-81
Cólera, 217-219
Colette, Sidonie-Gabrielle, 48, 48*n30*
Collin, Françoise, 47
Colonialismo, 37-39
Colonialismo británico, 38-39
Complejo de Edipo, 69
Comunicaciones electrónicas, 96-97
Comunidad Europea, 54, 55-56, 57-58, 68, 165-166, 182
  véase también Europa Central; Europa del Norte; Europa occidental
Comunidades, *Véase*

Colectividades, autoría de las
Comunidades australianas, 61
Concepción; *Véase* Reproducción
Concepto de devenir mujer, 131-148, 149, 199
Concepto de mujer molecular, 136
Concepto de política molecular, 140
Conciencia, 44, 117-118, 169
Conciencia revolucionaria, 225
Conservadurismo, 68, 87, 125
Contramemoria, 62
Contrato social,156
Corea, Gena, 124, 124n28, 125, 126, 128
Corporización; *Véase* Materialidad corporal
Crass (grupo musical), 228
Cristiandad, 154, 162
Crítica social, 76
Croacia, 43
Cuerpo humano; *Véase* Materialidad corporal
Cultura; *Véase* "Gran" cultura; Cultura popular; Cultura occidental
Cultura "baja"; *Véase* Cultura Popular
Cultura clásica, 154
Cultura europea, 38-39, 81
Cultura francesa, 41-42
Cultura griega; *Véase* Cultura clásica
Cultura occidental:
condición de la mujer en, 158-159
etnocentrismo de, 101
exclusión en, 220
procreación artificial en, 100-101
rebelión en, 210-211
sexualidad en, 154-155
textos canónicos en, 68-69, 80
véase también Cultura europea
Cultura romana; *Véase* Cultura clásica

Dadaísmo, 63
Daly, Mary, 157
De Lauretis, Teresa;
Butler y, 232
Foucault y, 115, 183, 231-232
sobre "la trama edípica", 69
sobre la distinción "la mujer" y mujeres, 194
sobre sujeto "excéntrico", 29
y las mujeres de color, 180-181
"Decade Show", Nueva York, 1990, 52, 109
Deleuze Gilles, 110, 157, 197, 203
Acker y, 67
Antiedipo, 167
en la Sorbona, 39-40
Haraway y, *28n4*
Mil mesetas, 131, 135-136, 140
neoconservadurismo y, 68
Nietzsche y la filosofía, 134
nómades y violencia, 62-63
según Plant, 63
Qu'est-ce que la philosophie?, 145
sobre el devenir mujer, 131-148
sobre el microfascismo, 31-32
sobre el pensamiento creativo, 70
sobre la "desterritorialización", 79
sobre la Ilustración, 111
sobre la pasión, 197
sobre las figuraciones rizomáticas, 59, 116-119, 130
sobre las secuencias de tiempo esquizofrénicas, 88-89
sobre los nómades intelectuales, 58-59
Delphy, Christine, 224, *224n28*
Derechismo, 68, 87, 125
Derrida, Jacques, 110, 157, 210
Cixous y, 180
Foucault y, *79n72*
sobre el concepto de devenir mujer, 149
Spivak y, 80
Descartes, René, 168
Poulain de la Barre, 168

véase también Cartesianismo
Deseo:
de conocimiento, 118
según Hooks, 27
lenguaje y, 107
niveles del, 199-200
productividad del, 45
voluntad y; 70-71, 144
y condición "natural" femenina, 216
véase también Amor, Pasiones
Deseo inconsciente; *Véase* Deseo
Desierto, 54
Determinismo, 123, 166-167, 213
Determinismo biológico, 167, 213
Dialéctica del sexo (Firestone), 219
Dicotomías de género, 136-138
Dieta, 99
Diferencia de género; *Véase* Diferencia sexual
Diferencia sexual:
biopoder y, 85
según Deleuze, 139-141
diferencias de las mujeres y, 123
en la moda, 98
estructura de pensamiento y, 143-144
ética de, 149-163
filosofía y, 147-148
según Irigaray, 159-160
nomadismo y, 165-205
ontología de, 159
y la *écriture feminine*, 175
Diferencia sexual asimétrica, *Véase* Asimetría sexual
Diferencias:
antiguo universalismo y, 209
según Deleuze, 116-117
el concepto de devenir y, 131-132, 136-137
el poder de la voluntad y, 203-204
en el pensamiento feminista, 167-168
en la Comunidad Europea, 165-167
en las mujeres, 195
entre las mujeres, 123, 190-191, 201, 203-204, 233
véase también Grupos minoritarios; Multiculturalismo; Diferencia sexual
Diferencias de edad; *Véase* Diferencias generacionales
Diferencias generacionales, 103
véase también Procreación intrageneracional
Diferencias sexuales asimétricas *Véase* Asimetría sexual
Diferencias sexuales simétricas; *Véase* Asimetría sexual
Discursos, 74, 93, 173, 211
División del trabajo, 174
"Doble sintaxis", 187-188
Donación de órganos, 101, 102, 103
Donna in guerra (Maraini), 66
Dreyfus, Hubert L., 151
Dumezil, Georges, 220
Duras, Marguerite, 67, 165, 168, 188, 188n46

Ecografía, 97
Economía global, 102, 120
Economía internacional, 102, 120
Economía transnacional, 102, 120
Écriture féminine, 169, 175, 225, 225n29
Educación; *véase* Universidades
Educación superior; *Véase* Universidades
Ejército norteamericano, 65, 65*n20*
El nacimiento de la clínica (Foucault), 153
El orden del discurso (Foucault), 153
El segundo sexo (de Beauvoir), 166, 166n2, 213
Elecciones políticas, 70-71
Emancipación, 109, 188-189

Empatía, 26
En el lugar de lo público (Rosler), 52-53
Enfance (Sarraute), 60
Eno, Brian, 55
Epidemia de sida, 86, 87, 100
Epistemología:
conciencia nómada y, 59, 127-129
feminismo postestructuralista, 71
¿Igual a quién? (Irigaray), 168, 168n*4*
oposición dualista en, 91
Era postmetafísica, 42, 91-92, 109-113
Escritoras negras, 180-181, 223
Escuela de Frankfurt, 179
Ese sexo que no es uno (Irigaray), 158
Esencialismo:
debate entre género y diferencia sexual, 175-176
diferencia ontológica y, 159
repudio del, 30, 115, 123, 168-169, 182
Witting y, 226
Espacios de tránsito, 52-55
Espacios públicos, 52-55, 63-66
Estética, 47-55, 63
Estructura de clase, 58, 225
Estudiantes, 41, 229
Estudiantes extranjeros, 41-42
Estudios culturales, 81, 211, 211n9
Estudios culturales anglonorteamericanos, 211
Estudios de la mujer:
conciencia nómade y, 75
estudios de género y; 172-173
futuros desafíos, 233, 235-236
institucionalización de, 210-211, 229-232
supuesta oscuridad de, 234-235
Estudios de la mujer institucionalizados, 211, 229-232
Estudios de género masculinos, 173
Estudios de género, 172-173
Estudios feministas; *Véase* Estudios de la mujer
Ética:
de la diferencia sexual, 149-153
Haraway sobre, 129
Ética clásica, 162
Etnocentrismo europeo, 42-43, 182
Existencialismo, 212*n10*
Exogamia, 222
Expresiones monetarias, 64
Extranjeros para nosotros mismos (Kristeva), 40-41

Falogocentrismo:
desconstrucción del, 136-137
división simbólica del trabajo y, 174
feminismo revivido y, 93
filosofía y, 93
investigación antropológica sobre, 222-223
lógica interna del, 159, 163
nomadismo y, 69, 72-73, 82-83, 202
política paródica y, 35
primacía racional en el, 116-118
universalismo en, 176-177, 188
"virilidad ética" y, 155-156
según Wittig, 227
véase también Misoginia; Neoconservadurismo
Familia, 222-223
Fascismo, 166-167
véase también Microfascismo; Nazismo
Feminismo:
diferencia y, 167-169
escuelas de, 179-181
filosofía y, 113-116
historicidad y, 192
modernidad y, 112
multiculturalismo del, 51
postestructuralismo y, 67-70

Feminismo alemán, 179
Feminismo anglonorteamericano, 169, 171, 172, 180-182, 207
Feminismo británico; *Véase* Feminismo anglonorteamericano
Feminismo continental francés, 171-172, 179, 207-208 *véase también Écriture féminine*
Feminismo del *cyborg*, 28, 28*n4*, 59, 119-130, 202
Feminismo europeo; *Véase* Feminismo continental francés
Feminismo inglés; *Véase* Feminismo anglonorteamericano
Feminismo norteamericano; *Véase* Feminismo anglonorteamericano
Feministas italianas, 157, 180
Femmes divines (Irigaray), 160
Feto:
derechos del, 125
imágenes ecográficas del, 97
Ficciones políticas, 28, 30-31, 124
Figuraciones, 26, 28-29, 120, 133-134, 233-234
Figuraciones rizomáticas, 28*n4*, 59, 116-119, 130, 133
Figuras de dicción, 36, 124
Filósofas yugoslavas, 166
Filosofía:
ataque postestructuralista, 69-70
según Deleuze, 132-133
diferencia sexual y, 146-147
discursos posmetafísicos y, 91-92
falogocentrismo y, 73
feminismo como, 113-116
Foucault sobre la, 152
literatura y, 79-80
véase también Epistemología; "Gran teoría", Filosofía occidental
Filosofía alemana, 110-112, 167
véase también Escuela de Frankfurt
Filosofía europea, 168-170 *véase también* Filosofía francesa; Filosofía alemana
Filosofía francesa:
ética y, 150-151
ontología y, 157
posmoderna, 98, 211
postestructuralista, 59-60, 89-90, 113, 116-117
sobre el totalitarismo, 166-167
sobre la modernidad, 110-112
Filosofía occidental:
diferencia y, 166-167
el inconsciente y, 44
Irigaray y, 157-159
"sujeto cognoscente" en, 153
véase también Filosofía europea
Filósofos varones, 150-151, 163
Firestone, Shulamith, 126, 219
Foucault, Michel Paul:
Adorno y, 112
Arqueología del saber, 153
de Lauretis y, 155, 183, 231-232
Derrida y, 79n72
El nacimiento de la clínica, 153
El orden del discurso, 153
Haraway y, 121-123
Historia de la locura, 153
Historia de la sexualidad, 152, 154
Irigaray y, 149-163
Las palabras y las cosas, 153
neoconservadurismo y, 68
Sartre y, 190*n48*
Scott y, 178
sobre Auschwitz, 167
sobre Deleuze;
sobre el discurso, 211
sobre el poder, 153
sobre la contramemoria, 62
sobre la filosofía, 152
sobre la Ilustración, 111
sobre la materialidad corporal, 90-91

sobre la materialidad de las ideas, 152
sobre la modernidad, 92, 162
sobre la sexualidad, 86
sobre la subjetividad, 42, 152-154
sobre las armas nucleares, 96
sobre los intelectuales, 85
Vigilar y castigar, 153
Fouque, Antoinette, 188-189
Franklin, Aretha, 214, 215-216, 230
Fraser, Nancy, 76
Freud, Sigmund: 44, 169, 200
Deleuze y, 140
paciente paranoico de, 149
sobre la adquisición de identidad, 214
Fuerza laboral, 27, 225
véase también División del trabajo

Galaxia Gutenberg, 96
Genealogías, 219, 229-230
Género (la palabra), 172-173, 174, 176, 183
"Generocidio", 128
Geopolítica militar, 99
Gitanos, 50, 66
"Gran" cultura o cultura elevada, 210-211
Gran teoría, 69, 73, 81 *véase también* Filosofía
Greco, Juliette, 212*n10*
Grewal, Inderpal, 27, 32
Grupos marginales; *Véase* Grupos minoritarios
Grupos minoritarios, 101-102, 109, 113 *véase también* Identidad étnica
Guattari, Félix, 31, 63, 131, 139, 167
Guerra del Golfo, 99, 147
Gunew, Sneja, 46, 46n27

Haase-Dubosc, Danielle, 41
Habermas, J., 110, 111
Hagen, Nina, 228
Haraway, Donna:
feminismo del *cyborg* de, 119-130, 202
figuración rizomática y, 28*n4*, 59
figuraciones políticas y, 28
figuras de dicción, 36
mujeres de color y, 180-181
sobre biotecnología, 120-121
sobre el biopoder, 120-122
sobre la gran teoría, 74
sobre la localización personal, 77-78
sobre las figuraciones, 120, 233-234
sobre los "saberes situados", 120
Hard rock, 65
Harding, Sandra, 181, 184
Heavy metal, 65
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
de Beauvoir y, 168, 186-187, 215
Deleuze y, 131
Franklin y, 214
Heidegger, Martin, 163
Heilbrun, Carolyn, 80
Heterosexualidad compulsiva, 221-228
Heterosexualidad:
compulsiva, 221-228
Irigaray sobre, 160-162
y condición "natural" femenina, 216
Historia de la locura (Foucault), 153
Historia de la sexualidad (Foucault), 152, 154
Historicidad:
Anderson e, 239
feminismo e, 191-192
según Kristeva, 191
política de locación e, 193
progreso e, 237-238
reconciliación con el cambio, 70-71
History Portraits (Sherman), 201
Holocausto, 167
Holzer, Jenny, 53-54
Homosexualidad, 160 *véase también*

Lesbianismo
Hooks, bell, 26, 26*n1*, 181, 181*n37*
Huston, Nancy, 51

Ideas; *Véase* Pensamiento
Identidad, 195-196
adquisición de, 214
cartografías nómades y, 77-78
conocimiento feminista y, 71
Deleuze sobre, 117
subjetividad y, 143
Identidad étnica:
Deleuze sobre, 147-148
en Europa, 42-43, 182-183
Rich sobre, 223-224
teoría feminista y, 180-161
véase también Grupos minoritarios
Identidad racial; *Véase* Identidad étnica
Ideología reaccionaria, 68, 87, 125
Ilustración, la, 96, 126
Imaginación, 129
Impulso escópico:
Haraway sobre, 120-121
primacía del, 97
Impulso visual escópico; *Véase* Impulso escópico
In Memoriam to Identity (Acker), 67
India Song (filme), 67
Indios metropolitanos, 62
Inmigrantes:
en Australia, 61
en Europa, 39-40, 57-58, 182
en París, 55
literatura e, 60-62
Instituciones, 90-91
Intelectuales, 85
Interconectividad, 32, 71
Interdisciplinario, 59, 79
Intersubjetividad, 78
Irak, 99, 147
Irigaray, Luce:
Amante marine, 160
de Beauvoir y, 190n48
Ese sexo que no es uno, 158
Femmes divines, 160
figuraciones políticas de, 281
Foucault y, 149-163
¿Igual a quién?, 168
La croyance même, 160
las diferencias de las mujeres y, 202
mencionada, 194, 203
Muraro y, 157
neoconservadurismo y, 68
nomadismo y, 78
precisión cartográfica de, 50
sobre Deleuze, 138-139, 142
sobre el exilio, 56
sobre el pensamiento creativo, 70
sobre la asimetría sexual, 188
sobre la diferencia sexual, 71, 165
sobre la mimesis estratégica, 34, 113, 159, 236
Speculum, 158
The Ethics of Sexual Difference, 160-161
traducciones inglesas de, 179
Italia, 37, 50, 63-64, 66
Izquierdismo, 121 *véase también* Marxismo

Jackson, Michael, 104
Jameson, Fredric, 88, 88*n5*, 121
Jardine, Alice, 51
Joplin, Janis, 217-219
Jouve, Nicole Ward, 48-49
Joyce, James, 47

Kaplan, Caren:
política de localización, 57, 148, 204-205
postmodernismo, 27
posestructuralistas, 31-32
terreno ficcional, 33
Keller Evelyn Fox; *Véase* Fox Keller, Evelyn

King, Carole, 214
Klee, Paul, 238*n37*
Kleist, Heinrich von, 66
Kristeva, Julia, 198
Extranjeros para nosotros mismos, 40
sobre la historicidad, 144-145, 191
sobre la traducción, 40-41
Krueger, Barbara, 53, 54
Kurdos, 147

La Barre, Poulain de, 168
La vagabunda (Colette), 48, 48*n30*
Lacan, Jacques, 40
Las ciudades invisibles (Calvino), 50
Las palabras y las cosas (Foucault), 153
Lauretis, Teresa de; *Véase* De Lauretis, Teresa
Le Doeuff, Michelle, 69*n66*
Lefebvre, Henri, 52
Lengua francesa, 47, 51
Lengua inglesa, 39-41, 46, 61, 172, 237
Lengua materna, 40-41, 42-44, 61
Lenguaje:
adquisición del, 40-41
civilización y, 44
como prótesis, 89
deseo y, 107
materialismo y, 175-176
plasticidad del, 223
véase también Lengua inglesa; Logocentrismo; Lengua materna; Poliglotismo
Lenguas romances, 172
Lennox, Annie, 230
Leonardo da Vinci, 89
Lesbianismo:
Wittig y, 29, 180, 227
Lévy-Strauss, Claude, 79, 222
Ley, 102
Lispector, Clarice, 161
Literatura poscolonial, 62
Literatura, 47-49, 60-63, 79-81, 179
véase también Écriture féminine
Lloyd, Genevieve, 39
Logocentrismo, 158
Lonzi, Carla, 157
Lorde, Audre, 180, 180n1
Lyotard, Jean-François, 210
sobre el descontento masculino, 149

Madonna (actriz), 234*n36*
Malformaciones corporales; *véase* Monstruos
Máquinas; *Véase* Tecnología
Maraini, Dacia, 66, 66*n61*
Marx, Karl, 169
Marxismo, 111-112, 225
Materialidad corporal, 195
biotecnología y, 85-107
según Deleuze, 132-133
según Foucault, 90-92, 153
según Haraway, 120-121
nomadismo feminista y, 29-30
subjetividad falogocéntrica y, 142-143
Materialidad de las ideas, 152, 231
Materialismo, 114-115, 128, 224-225
véase también Materialidad corporal
Maternidad, 223
Mc Clary, Susanne, 238, 238*n38*
Medea (Eurípides), 66
Meijer, Maaike, 197
Mente inconsciente, 44, 117-118, 225
Metafísica, 117, 128 *véase también* Epistemología; Ontología
Metáfora cartográfica, 49-50, 77-78, 186
Metáfora del exilio, 56-58, 60-61, 72-73
Metáfora metabólica, 82, 201, 239
Metanarrativas, 76
Michel Foucault (Dreyfus y

Rabinow), 151
Microfascismo, 32
Microfísica del poder, 153
Midler, Bette, 217
Migrantes; *Véase* Inmigrantes
Mil mesetas (Deleuze), 134, 140
Militarización, 89
Miller, Nancy K., 29
Millet, Kate, 219
Mimesis:
diferencias auténticas y, 236
filosofía clásica y, 159
metáfora metabólica y, 82, 239
fortalecimiento político a través de, 34
diferencia sexual y, 200
teóricas de la diferencias sexual y, 113-114, 176-177
Minh-ha, Trinh T., 43, 48, 181, 181n6
Misoginia, 213, 234-235
Modernidad:
biopoder y, 95
materialidad del cuerpo y, 91
Deleuze sobre, 116-117
diferencia y, 169
feminismo y, 112-113
Foucault sobre, 93, 162, 163
status de las minorías y, 109-110
diferencia sexual y, 189-191, 194
véase también Posmodernismo
Mohanty, Chandra, 181, 181n34
Monolingüismo, 40-41
Monolingüismo norteamericano, 40-41
Moralismo; *Véase* Ética
Movimiento contra el aborto, 125
Movimientos políticos, 63
Muerte, 100
biopoder y, 95-96
geopolítica militar y, 99
Mujeres de color, 180, 223, 223*n26*
Multiculturalismo, 43-44, 51, 71-72, 203-204, 207-208
Muraro, Luisa, 157, 180, 180*n27*

Nacimiento de bebés; *Véase* Reproducción
Nacionalismo; *Véase* Identidad étnica
Narcisismo, 160
Nazismo, 65, 166-167
Neoconservadurismo, 68, 87, 125
Nicholson, Linda, 76, 76*n69*
Nietzsche, Friedrich,44,107,169,197, 203
Deleuze y, 131, 133, 134
sobre "lo femenino", 149
Nietzsche y la filosofía (Deleuze), 134
Nomadismo, 25-83
Deleuze y el, 134, 135, 136
figuración rizomática y, 117-118
diferencia sexual y, 167-205
Noriega, Manuel Antonio, 65, 65*n60*
Normatividad, de Beauvoir y, 213
Noumos, 67

Oh, Lucky Country! (Capiello), 61-62
Ontología:
de la diferencia sexual, 159
filosofía francesa y, 157
según Irigaray, 158
Ontología occidental, 157
Operación Causa Justa, 65*n60*
Operación Tormenta del Desierto, 99
Oposiciones binarias; *Véase* Oposiciones dualistas
Oposiciones dualistas:
de S. de Beauvoir, 215, 226
diferencia y, 166-167
en la organización del conocimiento, 91
la mujer/mujeres, 193-194
sexuales, 136-137, 138
universalismo y, 113-114

según Wittig, 226
Organización política "Australia Blanca", 37
Órganos donados, 101-102, 103
Órganos trasplantados, 101, 102, 103

Parodia, 29, 34
Partido Comunista Italiano, 50
Pasiones, 197
Pasolini, Pier Paolo, 63-64
Passerini, Luisa, 45, 45n26
Patriarcado; *Véase* Falo-logocentrismo
Pensamiento:
creatividad en, 70
Deleuze sobre, 118, 119, 132, 133-134
diferencia sexual y, 143-144
materialidad del, 152, 231
véase también Racionalismo
Pentesilea (von Kleist), 66
Personificación, 33
Perturbaciones masculinas, 149
Pildora abortiva, 99
Plant, Sadie, 63
Platón, 97, 133
Pluralismo, 43-44, 51, 71-72, 204, 207-208
Pluralismo cultural, 43, 51, 71-72, 204, 207-208
Poder:
adquisición de la subjetividad y, 183
según Foucault, 153
véase también Biopoder
Poesía oral, 50
Polarizaciones sexuales, 136, 138
Poliglotismo, 37-46, 78
Polis, 64, 73
Política de localización, 142, 193, 223-224
asimetría sexual y, 147
concepto de devenir mujer y, 199
escritura y, 50
según Kaplan, 57, 148, 204-205
metáfora del exilio y, 57-58
Posmodernismo:
aspectos económicos del, 27
Calvino sobre el, 198
continuidad temporoespacial y, 88-89
diferencia y, 165-166
en el arte público, 54-55
francés, 98, 210
según Haraway, 119-121
microfascismo y, 31-32
nomadismo y, 67-68
Postestructuralismo:
francés, 59-60, 89, 116
nomadismo y, 67-78
poliglotismo y, 43
sobre los textos, 211
teoría feminista y, 169, 179
Practica del "como si", 32-35, 82
Prácticas académicas, 69, 75, 210-211, 229-232 *véase también* Universidades
Procreación; *Véase* Maternidad, Sexualidad
Procreación artificial, 87, 95-96, 100, 124-125
Producción, 27, 120, 122
Producción económica, 27, 120-122
Progreso, 238, 239-240
Proyecto Erasmus, 182
Psicoanálisis:
cambio doloroso en, 70-71
concepto de "la mujer" en, 191
poder cultural y, 43-44
sexualidad desconstruida y, 139
sobre el lenguaje, 40
sobre la primacía corporal, 121
subjetividad y, 196
véase también Psicoanálisis lacaniano
Psicoanálisis lacaniano, 100, 160
Punk rock, 228

Qu'est-ce que la philosophie? (Deleuze), 145, 145n16

Rabinow, Paul, 151
Racionalidad científica; *Véase* Racionalismo
Racionalismo:
armas nucleares y, 96
base dualista del, 91
conciencia y, 117
crítica feminista y, 124, 142-143
según Beauvoir, 168
epistemología feminista y, 127
masculinidad y, 157-158
modernidad y decadencia del, 112
violencia y, 167
véase también Cartesianismo; Pensamiento
Racionalismo clásico, *véase* Racionalismo
Rap, 65, 66
Razón instrumental, 167
Reddy, Helen, 224
Reduccionismo, 176
Relaciones madre-hija, 160
Relaciones pedagógicas, 229-230
Relativismo, 71-72, 124, 191, 209
Representación fetichista, 33
Reproducción; *Véase* Maternidad; Sexualidad
Resistencia política, 42-43, 48, 59
Rich Adrienne, 107
Irigaray y, 157
Scott y, 230
sobre la civilización, 69
sobre la política de localización, 56, 223-224
sobre la positividad, 175
Wittig y, 227
Rimbaud, Arthur, 220
Rock and roll, 65
Rosler, Martha, 53, 54, 109
RU486 (abortivo), 99
Rubin, Gayle, 222-223, 224
Rushdie, Salman, 62

Saberes situados, 120, 209, 209*n4*
Sarraute, Nathalie, 60, 60*n52*
Sartre, Jean-Paul, 190*n48*, 212*n10*
Sátira; *Véase* Parodia
Schreber, presidente, 149
Scientia sexualis, 86, 154
Scott, Joan, 178, 230
Sebbar, Leila, 51
Separatismo, 220, 227-228
Sexual Politics (Millett), 219
Sexualidad:
debate diferencia sexual/género y, 176
en la cultura occidental, 154
reproducción separada de la, 100-102
véase también Androginia, Heterosexualidad, Homosexualidad
Sherman, Cindy, 201
Simbolismo monetario, 220
Slater, David, 101-102
Smith, Barbara, 181, 181*n35*
Smith, Patti, 220-221
Sociología, 152
Speculum (Irigaray), 158
Spelman, Elizabeth, 182, 182*n40*
Spinoza, Benedict de,197
Spivak, Gayatri, 181, 181*n33*
Derrida y, 80
sobre la condición poscolonial, 62
Stein, Gertrude, 25, 47
Stengers, Isabelle, 59-60
Subjetividad:
adquisición de la, 114-115, 183
Benhabib sobre, 73
conciencia y, 169
conocimiento femenista y, 71
según Deleuze, 132
según Foucault, 42, 151, 153
según Haraway, 122

identidad y, 143
materialidad corporal y, 107
nociones clásicas de la, 91
psicoanálisis y , 196
redefinición de la, 21
véase también Subjetividad femenina ; Subjetividad masculina; Subjetividad política
Subjetividad femenina:
biopoder y, 106
conciencia histórica y, 144-145
según Beauvoir, 213-215
definición materialista de la, 114-115
según Irigaray, 142
nomadismo y, 185
poder y, 114-115
Subjetividad humana; *Véase* Subjetividad
Subjetividad masculina:
según de Beauvoir, 213
devenir mujer y, 135
racionalidad y, 157-168
véase también Falogocentrismo
Subjetividad política, 196

Tecnología:
del género, 231-232
mujeres y, 127-128
técnicas del sí mismo, 183, 197
tiempo eliminado por, 88-89, 95-97
véase también Biotecnología; Tecnología de la información; Telecomunicaciones
Tecnología anticonceptiva, 86-87
Técnicas de ultrasonido, 97
Tecnología de la información, 122-123, 127
Tecnología de las comunicaciones, 96-97
Tecnologías reproductivas, 86-87
carácter intercambiable de los órganos y, 103
riesgos políticos de, 124-126, 127, 146
sexualidad separada de, 100-101
véase también Tecnología anticonceptiva
Telecomunicaciones, 97-98
Teoría de la diferencia sexual, 170, 176-177, 189, 207
Teoría de conocimiento; *Véase* Epistemología
Teoría de género, 115, 170-171, 176-178, 207-240
Terrorismo, 63-64
Textos canónicos, 68-69, 80
Textos humanistas canónicos, 68-69, 80
The Lucky Country (D. Horne), 61, 61*n54*
La Pasión según G. H. (Lispector), 161
The Ship Who Sang (Mc Caffrey), 238, 238*n39*
The Songlines (Chatwin), 50, 50*n34*
Tiempo:
androginia y, 104
biopoder y, 95, 106-107
compresión tecnológica del, 88-89, 95-97
según Deleuze, 144
moda y, 99
procreación artificial y, 95, 104
véase también Historicidad
Toni Morrison, 47, 180
Totalitarismo alemán, 65, 166-167
Totalitarismo, 166-167
véase también Fascismo
Transdisciplinario, 59-60, 79
Transnacionalismo económico, 101, 120
Tuaregs, 65

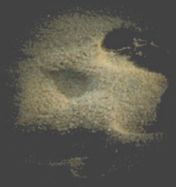
Universalismo:
debate diferencia sexual/género y, 176
falsedad del, 185, 186, 187

oposiciones dualistas y, 177
teoría de género y, 209
"virilidad ética" y, 155-156
Universidades, "estudios de género" en, 172-173
Utopías, 73

Varda, Agnès, 77
Venecianos, 34
Versos satánicos (Rushdie), 62
Vigilar y castigar (Foucault), 153
Violencia:
según Foucault, 151-152
nomadismo y, 62-63, 65
política, 63-64
razón y, 167
Violencia de Estado, 63-64
Violencia política, 63-64
"Virilidad ética", 155-156
Vista; *Véase* Impulso escópico
Vitalismo, 132
Volición, 71, 143, 203
Voluntad, 71, 143, 203

Walker, Alice, 47, 56, 56*n*47, 180
Wheatley, Phillis, 56
Wittig, Monique, 194, 225, 231
Butler y, 232
de Beauvoir y, 226-227
lesbianismo y, 29, 180, 227
Scott y, 230
sobre la diferencia sexual, 170
Wolf, Christa, 47
Woolf, Virginia:
lenguaje y, 47, 236-237
sobre el exilio, 56

Yaeger, Patricia, 36



género y cultura

En *Sujetos nómades*, Rosi Braidotti, uno de los nombres centrales del actual feminismo europeo, despliega un nuevo estilo de pensamiento filosófico donde lo conceptual, lo cultural y lo político aparecen estrechamente ligados. Alejado de toda idealización romántica, de la táctica evasiva que puede implicar ser «un ciudadano del mundo» o del relativismo de ciertas posiciones posmodernas, el sujeto nómade es una conciencia crítica y una posición epistemológica en movimiento con la que es posible ir más allá de los mandatos conceptuales dualistas.

Como ficción política, el sujeto nómade atraviesa categorías y niveles de experiencia, deambula entre lenguajes pero acepta con responsabilidad las contingencias de sus recorridos, es decir, está anclado en una posición histórica. A la vez que es sensible a la dimensión estética de la vida asume la identidad múltiple del deseo y persigue, en vertiginosa progresión, nuevas figuraciones subjetivas. De esta manera, afirma Braidotti, la noción de sujeto nómade traza un itinerario (intelectual, pero también existencial) en el que se «desdibujan las fronteras sin quemar los puentes».

Rosi Braidotti nació en Italia, creció en Australia y estudió en París. Es directora del Departamento de Estudios de la Mujer de la Universidad de Utrecht y responsable de ATHENA, la red europea dedicada a este tipo de estudios dentro del programa SOCRATES de la Unión Europea. Ha escrito *Patterns of Dissonance* (1991) y *Nomadic Subjects* (1994) y numerosos artículos en inglés, francés e italiano.

Paidós

ISBN 950-12-3806-7

75506

9 789501 238068